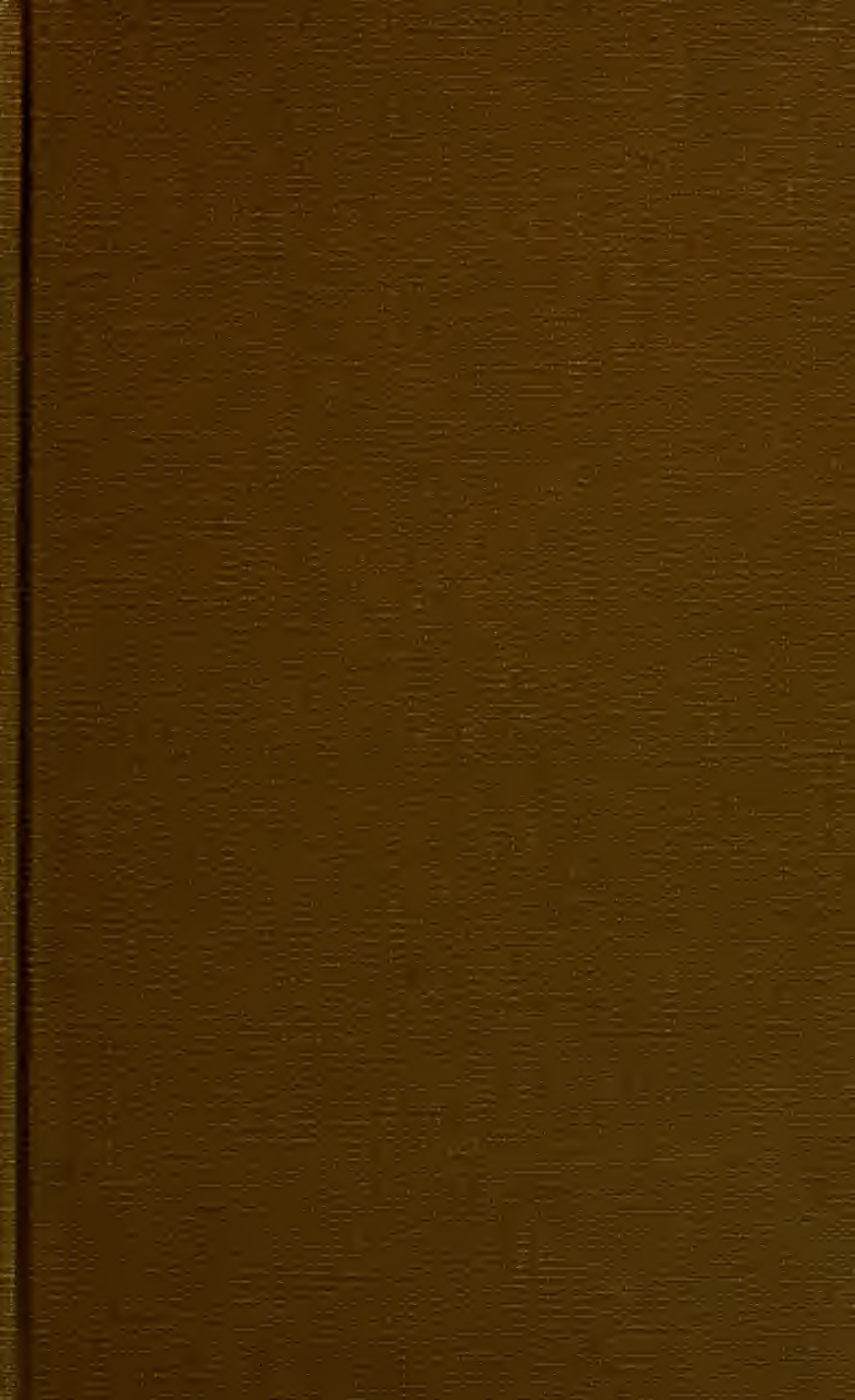


LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXII

LOUVAIN

1903

LE MUSÉON

LE MUSÉON

ÉTUDES

PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES ET RELIGIEUSES

publié par PH. COLINET et L. DE LA VALLÉE POUSSIN

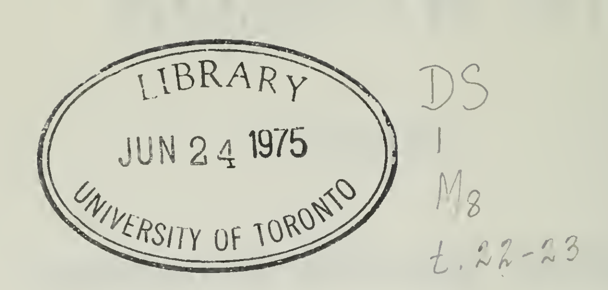
Fondé en 1881 par Ch. de HARLEZ.

NOUVELLE SÉRIE.

VOL. IV.

LOUVAIN
J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
90, rue de Bruxelles, 90

1903


LIBRARY
JUN 24 1975
UNIVERSITY OF TORONTO
DS
1
M8
t. 22-23

DEUX COLLECTIONS SANSCRITES ET TIBÉTAINES DE SĀDHANAS (1)

I.

On trouve décrits dans le *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Mss. in the University Library, Cambridge*, par M. Bendall (pp. 132-133, 154-5, 174) trois Mss. qui contiennent des collections de sādhanas ou charmes bouddhiques. Ces Mss. portent les numéros : Add. 1593, 1648, 1686 et sont intitulés, le premier et le dernier, *Sādhana-mālā-tantra* et le second *Sādhana-samuccaya*. Néanmoins, quand on les examine, il apparaît que les deux premiers (1593, 1648) sont des doubles, car ils contiennent les mêmes sādhanas dans le même ordre ; le troisième (1686), ouvrage beaucoup plus court, ne présente qu'une portion du contenu des deux autres (2). Nous avons lu ces Mss. à l'occasion de l'index du Tandjour dont nous avons entrepris la rédaction, et le fait nous a frappé qu'un grand nombre des sādhanas qu'il contiennent se trouvent réunis dans un même volume du

(1) Je dois remercier M. L. de la Vallée Poussin qui a revu la traduction française de cet article, traduction établie par Mlle L. A. Thomas.

(2) Je n'ai pu, pour la révision des épreuves, consulter que le seul Ms. 1648 ; les deux autres Mss. sont passés dans les mains d'un savant allemand dont on peut sans doute espérer un travail moins purement bibliographique que celui-ci.

Tandjour, Rgyud LXXI. Ceux qui correspondent aux Mss. 1593, 1648 sont précédés, dans le xylographe LXXI, du titre *Sādhana-samuccaya*, tandis que dans le volume LXX du Rgyud prend place un ouvrage intitulé *Sādhana-çatapañcāçat* qui correspond au Mss. 1686 (1). Il semble donc que les deux collections décrites par M. Bendall soient reproduites en entier dans la « corbeille » tibétaine ; et nous avons ici un bon exemple de la fidélité

(1) Donnons quelques renseignements d'après les Colophons et l'Index tibétains sur les ouvrages qui nous occupent.

A L'ouvrage contenu dans Rgyud LXX est intitulé au début : Sgrub-thabs-brgya-rtsa = *Sādhanaçataka*, et le nom du traducteur est le suivant : Tshul-khrims-rgyal-mtshan (= *Çīladhvaja*) de la race Pa-tsab. Le colophon ajoute que deux autres savants, Don-bzan et Gdams-ṅag-cheba prirent part à la traduction d'après l'original sanscrit d'*Abhayākara* (Voir Tāranātha, Schiefner, pp. 250 sqq.). L'index tibétain confirme ces données à ceci près qu'il fixe le nombre des sādhanas à 150, — ce qui est correct sans doute — et donne le titre qui correspond à ce calcul : Sgrub-thabs-brgya-daṅ-lṅa-bcu.

B. L'ouvrage contenu dans Rgyud LXXI (foll. 69-304) est intitulé : Sgrub-thabs-kun-las-btus-pa = *Sādhana-samuccaya* (ou °*saṃgraha*). Le colophon nous apprend que l'original fut apporté au monastere Saskya par le grand Paṇḍit *Gautamaçīla*, et qu'il fut, à la requète du grand Paṇḍit *Kīrticandra*, traduit par le Yogin étranger Grags-pa-rgyal-mtshan (= *Kīrtidhvaja*), le Mahācārya Dharmapālarakṣita*h*i-sku skyabs, et le grand Seigneur Kun-dga*h*-gzon-nu (= *Sarvānandakumāra*) en tant que *dānapati* (sbyin-bdag). La traduction fut terminée le 3me jour du mois de l'année de la poule, dans l'hermitage de Chi-mig-kha (Bouche de la Fontaine). D'après les termes du colophon cette information ne se rapporte qu'à la seconde partie de l'ouvrage, le Lha-so-so*h*i-sgrub-pa*h*i-thabs-rgya-mtsho (*Devāntarasādhanasāgara*). Mais il y a sans doute ici une erreur, car l'Index tibétain, en fixant le nombre des Sādhanas dans la traduction de Kīrtidhvaja à 242, — chiffre qui est approximativement exact pour l'ensemble de l'ouvrage, — ne fait évidemment aucune distinction entre les deux parties. Le nom de la collection est sans doute *Sādhana-Sāgara*, ainsi que l'Index le donne ; la seconde partie portant naturellement le sous-titre : *Devāntarasādhanasāgara*.

C. Entre A et B, occupant les feuillets 1-69b du Rgyud LXXI, une troisième collection de Sādhanas, au nombre de 93 s'il faut en croire l'Index, et traduite par le Paṇḍit Don-yod-rdo-rje (= *Amogha-vajra*, voir Tāranātha, Schiefner, p. 241) et le Bhikṣu Va-ri. Cette collection est partiellement identique avec les deux autres.

avec laquelle les Tibétains ont respecté la tradition de leurs initiateurs indiens : des volumes de charmes même, qu'on pourrait comparer au Psautier des chrétiens, ont été adoptés et gardés intact. Je ne veux pas cacher le soupçon que l'ordre même des ouvrages dans le Kandjour et le Tandjour a pu avoir, jusqu'à un certain point, son prototype dans les bibliothèques bouddhiques de l'Inde.

Touchant les relations mutuelles de ces diverses collections deux questions se posent. Quel rapport existe d'une part entre les deux recensions, d'autre part entre les versions tibétaines et leurs originaux sanscrits ?

Comme réponse à ces questions je suggère les considérations suivantes.

L'ouvrage contenu dans Rgyud LXX correspond étroitement, comme on le verra par l'analyse ci-jointe, au Ms. 1686 de Cambridge. Mais cette correspondance n'exclut pas quelques différences. Si nous laissons de côté les sādhanas donnés par le tibétain foll. 233 a, 236 a, 243 b, 294 b, qui m'ont peut-être échappé dans le sanscrit, et ceux aussi foll. 303 b — 303 b, qui étaient probablement, ainsi que des groupes plus nombreux, contenus dans les feuilles qui manquent au Ms. sanscrit, il reste sept sādhanas (232 b — 233 a, 238 a, 274 a-b) omis et un certainement (283 a = 1686, 59 a), quatre probablement (239 a, 267 a, 289 b — 290 a = peut-être 1686 94 a, 102 b, 127-8) déplacés. D'autre part le Ms. 1686 offre des divergences. Outre celles que nous avons énumérées (59 a, 94 a, 102 b, 127-8) et peut-être expliquées, il contient huit sādhanas (81 b — 84 b, 89 b, 97 a, 110 b — 112a) qui manquent dans le tibétain. Nos deux versions présentent donc un excédent ; il y a cependant cette différence que, tandis que tous les sādhanas du tibétain exis-

tent dans le Ms. 1593 et dans le Rgyud LXXI, plusieurs de ceux du Ms. 1686 ne semblent pas s'y trouver. Or la fidélité connue des traducteurs tibétains ne nous permet pas de supposer qu'ils ont fait des additions ou des omissions dans leur traduction. En ce qui regarde les additions, la chose résulte à l'évidence de ce fait que tous les sādhanas supplémentaires du LXX se trouvent aussi et en des places presque correspondantes dans le Ms. 1593 et dans Rgyud LXXI. La version tibétaine repose donc sur une collection sanscrite qui différait légèrement de celle que nous possédons dans le Ms. 1686. Par conséquent, nos deux ouvrages sanscrits, avec leurs correspondants tibétains, dérivent d'un original dans lequel manquaient les sādhanas qui sont supplémentaires dans Ms. 1686 et Rgyud LXX. Il n'y a pas de doute pour le Ms. 1686, et quant à Rgyud LXX cela semble établi par ce fait que les sādhanas additionnels sont presque tous placés au commencement ou à la fin de leurs groupes respectifs.

J'en arrive maintenant à la double pagination remarquée par M. Bendall dans le Ms. 1686 et au colophon signalant la fin d'un volume, fol. 58 (34). Il est à observer que, en général, une feuille du xylographe tibétain contient approximativement la même quantité de matière qu'une feuille du Ms. sanscrit. De ce fait, que l'analyse démontrera, il s'ensuit que la seconde pagination est la seule correcte. Car l'ouvrage occupe foll. 189-320 = 132 feuilles, et le fol. 152 du Ms. correspond au fol. 313 (= 189 + 124) du xylographe, ce qui est presque correct. Or, les foll. 34 et 44 du Ms. correspondent à 218 (= 189 + 29) et 226 (= 189 + 37) du xylographe, ce qui est aussi presque correct. On peut donc supposer que 33 feuilles (= tib. 189 — 217) précédaient celle qui

porte le numéro 34, et puisque le tibétain montre que la première partie du livre correspondait au Ms. 1593 et au Rgyud LXXI (à ceci près qu'il est un peu plus bref), puisque aussi les premières feuilles que nous possédons, avec des numéros 43-57, correspondent elles-mêmes, pour la plupart, au tibétain (foll. 209-216), il s'ensuit que rien n'a été perdu immédiatement avant ce fol. 58 (34 b) et que les numéros 43-57 seuls sont erronés. Il est donc probable que la partie perdue au commencement correspondait au commencement (foll. 189-209) du tibétain et ne remplissait que 22 feuilles environ.

A supposer que les n°s 43-50 aient été écrits par erreur pour 23-30, les conditions seraient satisfaites ; mais il y a une difficulté qui nous empêche d'accepter cette théorie. Les foll. 51-57 se suivent consécutivement (sauf que 53 manque) suivant le fol. 50 et précédant le fol. 58 (34) ; ces foll. contiennent néanmoins certains sādhanas qui devraient venir avant 43, car ils occupent cette position dans toutes les autres énumérations. On s'attendrait à ce que le fol. 58 (34) suivît immédiatement le 50 (voyez l'analyse). Peut-être cette singularité d'ordre est-elle due à l'occurrence d'un *Lokanātha sādhana* en deux places, avant 43 et après 50, comme nous le trouvons en Rgyud LXXI et dans le Ms. 1593. Ce second *Lokanātha sādhana*, qui manque au Rgyud LXX, a pu déplacer les autres de leur position primitive. En conséquence, il faut admettre que, dans sa première aussi bien que dans sa dernière partie (voyez ci-dessus), la version suivie par le Ms. 1686 différait jusqu'à un certain point de toutes les autres. Mais il reste certain que la seconde numération seule est correcte et que l'apparence du commencement d'un nouveau volume à 34 b est un accident. Il est arrivé au scribe de s'arrêter

en cet endroit et quand il a repris plus tard son Ms. il a commencé avec un nouveau et maintenant correct système de numération. Cette conclusion est absolument inévitable.

La question du Ms. 1593 comparé au Rgyud LXXI foll. 69-303, est un peu plus singulière. Jusqu'au fol. 188 (sc.) = 280 (tib.), l'accord est très étroit. Quelques cas de transposition à part, (tib. 92 b, 93 b, 99 b, 173 a, 216-217, 218 a, 235-243 = sc. 23 a, 25 a, 10 a, 99 b, 132, 246 (?), 152-166 certainement ou probablement) il n'y a que quelques divergences à noter. Les foll. 111 b, 113 a, 144 b, 184 b, du tibétain semblent ne pas avoir d'équivalent dans le Ms. 1593, qui présente lui-même (9 b) un sādhana que nous n'avons pas trouvé dans le xylographe.

Ce sont là des différences très peu importantes. Mais, après le fol. sc. 188 = tib. fol. 280, les deux versions semblent diverger entièrement. L'examen, du reste, montre que le Ms. Sanscrit contient presque toute la matière du tibétain, mais avec de nombreuses additions et des changements d'ordre, selon le plan suivant :

Tibétain			Sanscrit	
280 a — 287 a	A	=	236 a — 245 a	X
287 b — 291 b	B	=	216 b — 218 a	VII
291 b — 296 a	C	=	223 a — 235 b	IX
296 b	D	=	216 a	VI
297 b — 299 a	E	=	202 b — 204 a	IV
299 b	F	=	193 a-b	II
300 b — 303 a	G	=	219 a — 223 a	VIII
303 b — 304 b	H	=	245-6 (circ.)	XI
			188 b — 193 a	I
			194 a — 202 a	III
			207 b — 215 b	V
			247 — 253	XII

Voici l'explication de ce tableau.

La dernière partie du xylographe consiste dans un certain nombre, A — H, de groupes de sādhanas, chaque groupe étant consacré à une divinité spéciale. Tous ces groupes sont repris dans le Ms. 1593, mais avec amplification dans plusieurs cas et avec l'addition d'autres groupes qui manquent dans le tibétain.

Comment faut-il expliquer ce fait ? De la manière suivante, croyons-nous. Originairement, l'ouvrage finissait à une place correspondante au tib. 287 a, avec cependant un ou plusieurs *sādhanas* additionnels adressés à *Mahākāla*. Plus tard, il s'est étendu par l'addition de plusieurs petits groupes insérés après 287 a dans le tibétain, mais avant ce lieu dans la version sanscrite que nous possédons. Ce fait, que l'ordre de ces groupes insérés dans la version sanscrite est presque le contraire de ce que nous trouvons dans le tibétain, semble démontrer que dans notre source sanscrite l'extension a été faite sans soins avec quelques groupes de sādhanas pris en ordre inverse.

Cette explication peut en partie se prouver. Après fol. 287 a du tibétain nous trouvons un colophon qui constate qu'un nouvel ouvrage *(Lha. so. sohi. sgrub. thabs. rgya. mtsho. = Devāntarasādhanasāgara)* commence en ce point ; et la fin de ce *Devāntarasādhanasāgara* s'accorde avec la fin de l'ouvrage. Les mêmes groupes A — H (c'est-à-dire le groupe A suivi du *Devāntarasādhanasāgara*, B — H) sont fournis, par le xylographe LXX et par le Ms. correspondant 1686, avec un arrangement pareil à celui du Rgyud LXXI. L'ordre du Ms. 1593 lui est donc particulier ainsi qu'à son double 1648.

Avant d'esquisser une théorie de l'histoire de l'ouvrage

contenu dans ces diverses sources, il nous reste à ajouter deux remarques :

A. Que les versions tibétaines représentent *exactement* les originaux sur lesquels elles ont été prises, la fidélité des traducteurs en est, comme nous l'avons dit, un sûr garant. Mais cette hypothèse est confirmée par deux faits. Nous avons observé tout d'abord que là où la version dans Rgyud LXX diffère du Ms. 1686, elle montre des correspondances avec l'autre version tibétaine et aussi avec les Mss. 1593 et 1648. Or la version du Rgyud LXXI s'accorde avec le Ms. 1686, aussi bien qu'avec Rgyud LXX, là où il diffère du Ms. 1593. Cela ne peut-être dû qu'à une copie fidèle des originaux sanscrits. — Mais cette même fidélité apparaît dans une autre détail. On remarquera que les Mss. et les xylographes nomment quelquefois les auteurs des sādhanas, et en général les tibétains et les hindous sont d'accord pour fournir ce renseignement au sujet des mêmes textes. Cela est une preuve de fidélité dans la traduction et en même temps un fort argument en faveur de la correction des indications en cause.

B. Il est à remarquer que le Ms. 1593 et le xylographe LXXI marquent la fin d'un volume *(Khaṇḍalaka)* à 139 a = 224 b, après un *Prajñāpāramitā sādhana*, en un point qui correspond à 96 b du Ms. 1686 et au xylographe LXX fol. 263 b.

En prenant ces faits en considération nous pouvons énoncer l'histoire de l'ouvrage comme il suit.

La plus ancienne forme que nous en possédions est celle contenue dans la plus courte version du Ms. 1686 et du xylographe LXX. Cependant ces deux documents présentent des divergences, et le Ms. 1686 en particulier offre des singularités qui font défaut dans toute autre récen-

sion. Ni l'un ni l'autre ne nous donne la forme primitive de l'ouvrage : car tous deux contiennent un ouvrage séparé supplémentaire, le *Devāntarasādhanasāgara*. Je soupçonne d'ailleurs que la fin originale était à une place qui correspond au 1686, fol. 118 b = LXX 284 b, après un groupe de très courts sādhanas adressés à des divinités moins importantes : je ne veux pas m'étendre ici sur ce point, mais un certain désaccord qui se trouve en cet endroit entre le Ms. 1686 et LXX d'une part, entre ces deux sources et le Ms. 1593 = LXXI de l'autre, est en faveur de cette supposition.

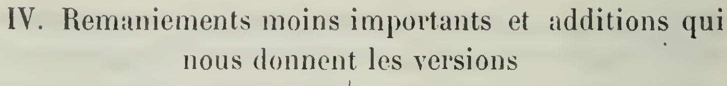
La version du xylographe LXXI est une amplification de celle du LXX, ou d'une version semblable, réalisée au moyen d'additions peu importantes et faites en général au commencement ou à la fin des groupes. Enfin, les Mss. 1593 et 1648 donnent une version étendue et en partie disloquée du LXXI. Quant aux correspondances spéciales entre les versions, il n'y a qu'un seul point où le Ms. 1686, différant du Tib. LXX, soit en même temps en accord avec le Ms. 1593, à savoir la position des *Ucchuṣmajambhalasādhanas* (foll. 127-8) relativement au groupe dont ils font partie. On peut noter aussi les correspondances suivantes : — 1686 (foll. 110-2) et 1593 — LXXI, contre LXX ; LXX (foll. 252-5 et 273) et 1593 — LXXI, contre 1686 ; LXX (foll. 313-5) et 1593, contre LXXI.

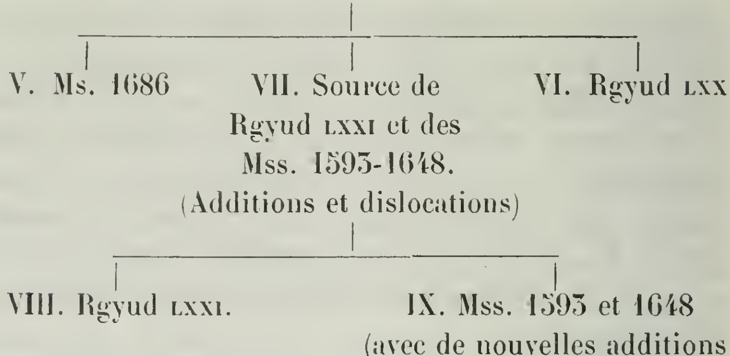
Nous avons donc le plan suivant :

I. Forme primitive de l'ouvrage, finissant au fol. 118 b du Ms. 1686 = LXX 284 b.

II. Seconde forme finissant au fol. 128 a du Ms. 1686 = LXX 294 b.

III. Addition du *Devāntarasādhanasāgara*.


IV. Remaniements moins importants et additions qui nous donnent les versions



Il y a dans le Tanjour plusieurs autres collections de sādhanas dont j'aurai peut-être l'occasion de m'occuper plus tard.

On se demandera sans doute s'il y a, non pas probabilité, mais certitude que les sādhanas des diverses collections s'accordent vraiment, non seulement dans leurs titres mais encore dans leur rédaction. Pour fixer ce point, j'ai comparé les deux volumes tibétains dans un grand nombre de cas et les renvois entre crochets fourniront une évidence suffisante pour la démonstration. Il faut remarquer que Rgyud LXX et LXXI contiennent des traductions indépendantes qui, comme on le verra, s'accordent non pas littéralement mais pour le sens.

Quant à la comparaison du sanscrit et du tibétain, je l'ai faite dans des lieux assez nombreux, pour qu'on ne puisse douter — à ne pas tenir compte de quelques erreurs possibles — que les sādhanas sanscrits et tibétains qui occupent des places correspondantes dans les listes, soient absolument identiques.

Pour autant que je sache, aucun spécimen de sādhana

bouddhiste n'a jamais été imprimé (1) ; aussi ai-je cru utile de satisfaire à cet égard la curiosité des savants. Le sādhana choisi est adressé à Khasarpaṇa et occupe les foll. 14 a — 16 a du Ms. 1593 (= 15 a — 16 b du Ms. 1648). Je n'en cite que la version sanscrite et n'en donne pas la traduction, parce que le langage est tout a fait simple, excepté certaines expressions techniques, comme *pāpadeçanā* (confession des péchés), qu'on trouvera exactement expliquées par M. le Professeur de la Vallée Poussin (*Bouddhisme* pp. 107-8). M. Poussin donne plus loin (pp. 149-156) une description raisonnée du rituel tantrique, qu'on devra comparer avec le texte sanscrit.

II.

Khasarppaṇa Sādhana.

// namaḥ çrīkhasarppaṇāya // iha çubhaṅkaranāmā upāsakaḥ çubhakarmakārī karuṇāyamānaḥ sa kila potalakagamanodyataḥ / gacchan khāḍīmaṇḍale khasarppaṇanāmā grāmo 'sti tatroṣitaḥ / tasya tu bhagavatāryāvalokiteçvareṇa pratyādeço dattaḥ / « mā gaccha tvaṃ ihāsmān vairocanābhisambodhitantrarājakrameṇa (2) sthāpaya tena mahān satvārtho bhaviṣyati » / tato 'sau bhagavantaṃ çīghram eva kāritavān / ity eṣā çrutiḥ / tatra bhagavataḥ sādhanāya dṛṣṭisampattiḥ kriyate / tathā hi

varaṁ bhikṣoḥ çīlavipattir na punar dṛṣṭivipattir iti / atas tatra tāvat kṣaṇikān (3) nirātmakān sarvvadharmmān vyavalokya vyapagatasakalavikalpaḥ kṛpāçayo « 'ho vatāmī satvāḥ kleçakarmmādibhir upadrutāḥ / tato jātijarā- (4)

(1) Voir cependant Rhys Davids, Yogāvacara's Manual.

(2) Un *Vairocanābhisambodhitantrapiṇḍārtha* se trouve dans le Tandjour, Rgyud LXIV foll. 1-73.

(3) Ms. kṣaṇvikān.

(4) Le Tibétain insert ici le mot : maladie.

maraṇaduḥkhair atīva pīḍyamānāḥ santo 'nekaprakāra-duḥkham anubhavanti / tato 'haṃ lokeçvaro bhūtvā teṣāṃ duḥkhādy apanayāmi / sarvvajñajñāne pratiṣṭhāpayāmi » / ity evaṃ pratijñāçayaṃ kṛtvā svahṛdi *paṃ*kārajasahaçra-dalapadmavarāṭakamadhye *a*kārajacandramaṇḍalopari *āṃ tāṃ suṃ bhṛm haṃ* iti pañca bījāni vinyasya / etadraç-mimālābhiḥ sañcodyānīya tān gurubuddhabodhisatvān gaganatale purovarttinaḥ kṛtvā vandanāpūjāpāpadeçanā-trisaraṇagamanādisaptavidhāṃ pūjām ekadaçadhāṃ vā kṛtvā maitrīkaruṇādicaturbrahmavihārī bhāvanāṃ ku-ryāt / tataḥ (1) « çūnyatājñānavajrasvabhāvātmako 'ham » ity uccārya çūnyatābodhiṃ kṛtvā bhagavān avalokiteçvaro yogīnātmanā bhūyate / sa ca çaraccandragauraḥ / jaṭā-makuṭī çirasi amitābhadhārī sarvvālaṅkārabhūṣitaḥ / rat-nasiṃhāsanopari sahasradalapadmasthaḥ / lalitākṣepaḥ dvibhujaikamukhaḥ / vāmena padmadhārī / dakṣiṇenāmṛ-tadhārāçravadvaradaḥ / satvaparyaṅkāsīnaḥ / agratas tārā kanakaçyāmavarṇṇā / unnatapīnapayodharā / sarvvālaṅ-kārabhūṣitā / utpalakalikāsannakaradvayārppitanetrā / tadanu sadhanakumāraḥ / kanakojjvalaḥ / ratnābharaṇo ratnamukuṭī vāmakakṣāvasaktamalikaḥ (2) / kṛtāñjalipuṭaḥ / tadanu bhṛkuṭī jaṭāmukuṭinī / mūrdhni caityālaṅkṛtā / kanakojjvalā / raktavastraparidhānā / dakṣiṇahastena na-maskāraṃ kurvvāṇā / apareṇākṣamālādharā / vāmaka-rābhyāṃ tridaṇḍīkamaṇḍaluvyagrā / tadanu hayagrīvo jvaladbhāsuraḥ piṅgalorddhvakeçaḥ / nāgābharaṇo rak-tavarṇṇaḥ / lambodaro vyāghracarmmāmbaraḥ / daṇ-ḍahastaḥ / evaṃ pañcātmako bhagavān bhāvanīyaḥ / saparivāraḥ / pūjayitavyo 'py evaṃvidhaḥ / tataḥ kṛta-maṇḍale / tatrādau maṇḍalaṃ kṛtvā rakṣāṃ kuryāt /

(1) Tibétain : *de-nas-'om* ... = *tata oṃ* ....
(2) ? *mālikaḥ* ou *kapālikaḥ* : Tib. *ka-pi-la.*

om maṇidhari vajriṇi rakṣa o māṃ hūṃ (1) *phaṭ svāhā* // *om vajrarekhe hūṃ* maṇḍalamantraḥ // *om āgaccha bhagavan maṇḍalakasiṃhāsane oṃ āḥ* iti mantrakṛtādhyeṣāṇāyāṃ kṛtamaṇḍalamadhyasiṃhāsanopari sahasradalapadmasthapañcātmakaṃ pūjayed iti / tatra pūjāmantraḥ / *oṃ vajrapuṣpe hūṃ* / *oṃ vajradhūpe hūṃ* / *oṃ vajragandhe hūṃ* / *oṃ vajrāloke hūṃ* (2) / *oṃ vajrāhāre hūṃ* / iti sampūjya saṃstutya mantrajāpaṃ kuryāt / *oṃ sarvvatathāgatapūjāmeghaprasarasamūhe hūṃ* / pūjādhiṣṭhānamantraḥ // *oṃ āṃ tāṃ suṃ bhṛṃ haṃ phaṭ svāhā* // *oṃ sarvvatathāgatasulalitanamitair namāmi bhagavantaṃ jaḥ hūṃ vaṃ hoḥ pratīccha kusumāñjalīr nnātha hoḥ* (3) iti vandanāmantraḥ / *oṃ muḥ svāhā* iti visarjjanamantraḥ / *oṃ kha kha kha hi* (4) / *gṛhṇa gṛhṇa gṛhṇa ntu sarvvabhautikā imam baliṃ svāhā* / iti balimantraḥ / atha pūjārambhakāle evam uccārya cittaṃ çodhanīyaṃ / *yat sarvvaduçcaritebhyo viratiṃ karomi* / *sarvvabuddhabodhisatvaçikṣāṃ çikṣiṣye* / *yāvat pūjāvidhena* (5) *samanvayāmi* / yady evaṃ na kriyate / tadā rāgajaṃ dveṣajaṃ mohajaṃ kuçalamūlaṃ syāt / iha sarvva eva satvā rāgadveṣamohāçayāḥ (6) // tathā hi

rāgajakuçalamūlena nandopanandau nāgarājānau
dveṣajena rāgeṇa (7) mohajena vaiçravaṇo yakṣo bhūtaḥ /

ity ato rāgadveṣamohādīn parihṛtya cittaçuddhyā karuṇāyamānacittena sarvvāṇy eva dānādikuçalamūlāni karttavyāni //

iti khasarppaṇasādhanaṃ samāptaṃ // [çubhaṃkareṇa racitaṃ].

(1) Tib. : °*vajriṇi pratisare rakṣa rakṣa maṃ phaṭ*°.
(2) Tib. omet : *oṃ vajrāloke hūṃ*.
(3) Tib. : *oṃ ā tāṃ bhrīṃ haṃ phaṭ* et *pūjalalita*.
(4) Tib. : *oṃ kha kha khāhi khāhi*.
(5) Ms. °*dheṃ na* : Tib. : *nus-pas-mchod-pa-bsgrub-bo* = *çaktitaḥ pūjāṃ sādhayiṣyāmi* ?
(6) Ms. °*acayāḥ*.
(7) Probablement erreur pour un nom propre : Tib. *rab. ṇa* = *Răvaṇa* ?

III.

Analyse des Mss. et Xylographes (1).

Une partie d'un titre est placée entre crochets quand elle ne se rencontre que dans le colophon et non pas dans l'entête du sādhana en cause ; les auteurs ne sont cités que lorsque la source les indique. J'ai dans une large mesure régularisé l'orthographe des transcriptions sanscrites du tibétain : elle est généralement, comme on sait, défectueuse. S. = Sādhana.

Cambridge Ms. Add. 1686.	*Tandjour Rgyud LXX.*

Les nombres entre parenthèses dans la colonne de droite se rapportent au xylographe Rgyud LXXI.

Finit fol. (Buddhānusmṛti foll. 188-9).	Finit fol.
	189 b TrisamayarājaS. *(Kumudākaramati).*
	198 a Vajradharasaṃgītistuti.
	198 b Stutyanuçaṃsa.
	199 a TrisamayarājaS. *(Ratnākaragupta).*
	201 b (= 79 a) VajrāsanaS. *(Abhayākara).*
	202 b VajrāsanaS.
51 A b ĀryaṣaḍakṣarīmahāvidyāS.	203 b Ṣaḍakṣara[mahāvidyā]S.
52 A a Āryaṣaḍakṣarīmahāvidyālokeçvarabhaṭṭārakopadeçaparamparāyātasādhanavidhi.	204 a } (= 84 b) ṢaḍakṣaramahāvidyālokeçvarabhaṭṭārakaS. 204 b } Upadeçaviçeṣa.
55 A b KhasarpaṇaS.	205 a (= 85 a) KhasarpaṇaS. *(Ratnākaragupta).*
56 A a Aparimitānuçaṃsaḥ nīlakaṇṭhāryāvalokiteçvaraS.	207 b (= 86 b) KhasarpaṇaS. *(Padmākaramati).*

(1) Pour des renseignements sur les divinités auxquelles sont adressés les sādhanas, on peut consulter la belle *Étude sur l'Iconographie Bouddhique de l'Inde* par M. A. Foucher, et la *Mythologie Bouddhique* de M. Grünwedel.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
56 A b LokanāthaS.	207 b (= 95 b) SiṃhanādaS.
	208 a Siṃhanādadhāraṇī.
	209 a (= 96 a) SiṃhanādaS.
43 A a HālāhalalokeçvaraS.	209 b (= 99 b) Hālāhala[lokeçvara]S.
44 A b HālāhalaS.	210 b (= 99 a) HālāhalaS.
45 A a PadmanarteçvaraS.	211 b (= 100 a) PadmanarteçvaraS.
45 A b PadmanarteçvaraS.	211 b (= 100 b) PadmanarteçvaraS.
45 A b HarihariharivāhanodbhavaS.	212 a (= 101 a) HarihariharivāhanaS.
46 A b »	213 a (= 102 a) »
47 A b Uḍḍiyānakrameṇa TrailokyavaçaṃkaraS. *(Saraha).*	214 a [Uḍḍiyānakrama] trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
49 A a UḍḍiyānavinirgatatrailokyavaçaṃkaraS. *(Saraha).*	215 a [Uḍḍiyānavinirgata] trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
49 A b RaktalokeçvaraS.	215 b RaktalokeçvaraS.
50 A a MāyājālakramāryāvalokiteçvaraS.	216 a (= 106 b) [Māyājālakram]āryāvalokiteçvaraS.
34 a SthiracakraS.	218 a (= 114 b) SthiracakraS.
34 b »	218 b »
	220 a VāgīçvaraS.
	221 a VādirāṭS.
	222 a (= 125 b) ArapacanaS.
[Les foll. 35-43 manquent].	224 b (= 128 a) »
	225 b (= 129 b) SadyonubhāvārapacanaS.
	226 a Āmnāyaviçeṣa.
44 a VajrānaṅgaS.	226 b (= 130 a) VajrānaṅgaS.
47 a VajrānaṅgaS.	228 a (= 131 b) VajrānaṅgamañjuçrīS.
48 a DharmadhātuvāgīçvaraS.	228 b [Dharmadhātu]vāgīçvaraS.
48 a Dharmadhātavāgīçvarasādhanavaçyavidhi.	229 a [Dharmadhātu]vāgīçvarasarvārthavaçyavidhi.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
	229 b (= 133 b) (1) [Dharmadhātu]vāgīçvaraS.
50 a VākS.	231 a (= 136 b) VākS.
(Sujanabhadra).	*(Sujanabhadra).*
50 b »	231 a (= 139 a) VākS.
50 b MahārājalīlāmañjuçrīS.	231 b (= 139 b) [Mahārājalīlā]mañjuçrīS.
	233 a (= 141 a) [Ārya]siddhaikavīraS.
52 b ĀryasiddhaikavīraS.	233 b SiddhaikavīraS.
54 b AlimanmathaS.	235 a (= 143 a) AlimanmathaS.
	(Padmākara).
55 b VaçyādhikāramañjuçrīS.	235 a [Vaçyādhikāra]mañjuçrīS.
55 a MañjuçrīS.	235 a MañjuçrīS.
55 b VidyādharapiṭakasaṃkṣiptamañjuçrīS.	235 b VidyādharapiṭakīyasaṃkṣiptamañjuçrīS.
55 b Prajñāvṛddhyadhikāra.	235 b } (= 145 a) Prajñāvardha.
	236 a } (= 145 a) Prajñāvṛddhi.
57 b Mañjuçriyaḥ Prajñācakra.	237 b Mañjuçriyaḥ Prajñācakra.
57 b ĀryakhadiravanītārāS.	238 a (= 157 a) Ārya[khadiravana]tārāS.
58 a MahattarītārāS.	238 b [Mahattarī]tārāS.
59 a Sarvārthasādhanyā āryaprasannatārāyāḥ S.	= 285 a *infra.*
59 b TārāS.	239 a TārāS.
60 a SitatārāS.	239 a »
63 b VajratārāS.	241 b VajratārāS.
67 b »	244 b »
73 b MahācīnakramāryatārāS.	245 a [Mahācīnakram]āryatārāS.
(Dharmākara).	
	245 b Amnāyāntara.
75 a MahācīnakramatārāS.	246 b [Mahācīnakramasita]tārāS.
(Çāçvatavajra).	*(Çāçvatavajra).*

(1) Le correspondant du Tib. 229 b m'a probablement échappé : il est en effet très court.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
75 b MṛtyuvañcanasitatārāS.	246 b [Mṛtyuvañcana]tārāS.
75 b TārāS.	247 b (= 180 b) SitatārāS.
76 a SitatārāS.	248 a (= 181 a) „
77 b ĀryajaṅgulītārāS.	248 b ÇuklatārāS.
78 *deest.*	249 a [Ārya]jaṅgulītārāS.
79 b DhanadatārāS.	251 a (= 183 b) DhanadatārāS.
81 b Sragdharāstutividhi.	
82 b Mahāçrītāriṇyāḥ S.	
84 b ÇuklaikajaṭāS.	
(Lalitagupta).	
	252 b (= 233 a) [Kalpokta]tārodbhavakurukulleS.
	254 b (= 234 b) [Muktakena kalpokta] kurukulleS.
	254 b (= 235 a) Upadeça.
	255 a (=) Upadeçāntara.
85 b [Kuru]kullāS.	255 b KurukulleS.
86 a KurukullāS.	256 a Kurukullesādhanī.
87 b KurukullāS.	257 a KurukulleS.
(Indrabhūti).	*(Indrabhūti).*
88 a BhramarīyogakurukullāS.	257 b BhramarīyogakurukulleS.
89 b Samayamūrtisamādhi.	258 a (= 235 a) KurukulleS.
	259 a (= 236 a) „
92 a UḍḍiyānavinirgatakurukullāS.	261 b (= 238 a) [Uḍḍiyānavinirgata]kurukullāS.
94 a ÇitakurukullāS.	
(Siddhasavara).	
95 a KanakavarṇaprajñāpāramitāS.	262 a (= 222 b) [Kanakavarṇa]prajñāpāramitāS.
95 a SaṃkṣiptaprajñāpāramitāS.	262 a [Saṃkṣipta]prajñāpāramitāS.
95 b PrajñāpāramitāS.	262 b PrajñāpāramitāS.
96 b „	263 b „
(Saṅghadattaputra).	*(Saṅghadattaputra).*
97 a SarasvatīS.	
97 b MahāsarasvatīS.	264 a (= 226 b) [Mahā]sarasvatīS.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
98 a VajrasarasvatīS.	264 b VajrasarasvatīS.
99 a VajrasarasvatīS. *(Çrīdhara).*	266 a (= 225 b) [Aryavajra]-sarasvatīS. *(Çrīdhara).*
	267 a (= 200 a) [Kalpoktasita]-mārīcyai S.
100 a Açokakāntāmārīcyāḥ S.	267 a (= 200 b) [Açokakāntā]-mārīcyai S.
100 a Kalpoktamārīcyāḥ S. *(Garbha).*	268 b Kalpoktamārīcyai S.
102 b »	269 b Mārīcyai S.
103 a RaktamārīcīS.	271 a »
104 b MārīcīS.	
105 a UḍḍiyānamārīcīS.	271 b Uḍḍiyānavinirgatamārī-cyai S.
106 a »	272 b »
107 b Uḍḍiyānasvādhiṣṭhānakra-mamārīcīS.	273 b (= 207 a) Uḍḍiyānavinir-gatasvādhiṣṭhānakramamārī-cyai S.
	274 a (= 207 b) Açokakāntāmā-rīcyaiS.
	274 a Viçeṣopadeça.
	274 b (= 215 b) Dhāraṇīpāṭho-padeça.
108 a VasudhārāS.	275 a (= 271 b) VasudhārāS.
108 a »	275 b »
108 b »	276 a »
108 b Vasudhārādhāraṇyupade-ça.	276 a (= 272 b) Vasadhārādhā-raṇyupadeça.
109 a VajraçṛṅkhalāS.	276 b (= 267 a) VajraçṛṅkhalāS.
109 b Āmnāyāntareṇa Vajraçṛṅ-khalāS.	277 a (= 267 b) [Āmnāyāntare-ṇa]vajraçṛṅkhalāS.
109 b BhṛkuṭīS.	277 a (= 231 a) BhṛkuṭīS.
110 a »	277 b (= 231 b) »
110 b ParṇaçavarīS.	
111 a »	
112 a Āryaparṇaçavarīdhāraṇī.	

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
112 b ĀryajaṅgulīS.	278 a (= 188 a) [Ārya]jaṅgulīS.
113 a Āryajaṅgulīdhāraṇī.	278 b Āryajaṅgulīdhāraṇī.
113 a ĀryajaṅgulīS.	278 b (= 188 b) ĀryajaṅgulīS.
113 b CundāS.	279 a (= 198 b) CundāS.
114 *dest.*	
115 a ĀryaikajaṭāS.	280 a (= 196 a) [Ārya]ekajaṭāS.
115 a UṣṇīṣavijayāS.	280 b (= 257 a) UṣṇīṣavijayāS.
115 b ĀryasitātapatrāparājitāS.	281 a (= 257 b) [Āryasitātapatr]āparājitāS.
116 a VajracarcikāS.	281 b VajracarcikāS.
116 b MahāpratisarāS.	282 a (= 258 a) MahāpratisarāS.
117 a ĀryamāyūrīS.	282 b (= 260 a) [Ārya]mahāmāyūrīS.
117 a ĀryamahāsahasrapramardanīS.	282 b MahāsahasrapramardanīS.
117 a MahāmantrānusāriṇīS.	282 b MahāmantrānusāriṇīS.
117 a MahāçītavatīS.	283 a MahāçītavatīS.
118 a »	283 b Āmnāyāntareṇa Pañcadevatoṣṇinī.
118 a MahāpratyaṅgirāS.	283 b MahāpratyaṅgirāS.
118 a DhvajāgrakeyūrāS.	284 a DhvajāgrakeyūrāS.
118 b AparājitāS.	284 a AparājitāS.
118 b VajragāndhārīS.	284 b (= 262 a) VajragāndhārīS.
= 59 a *supra.*	285 a (= 186 b) SarvārthasādhanyāryaprasannatārāS.
120 a CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhākarakīrti).*	286 a (= 154 a) CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhākarakīrti).*
120 b CaṇḍamahāroṣaṇaS.	286 b (= 154 a) CaṇḍamahāroṣaṇaS.
121 a MaitreyaS.	287 a (= 280 a) MaitreyaS.
121 a »	287 a (= 280 b) »
	289 b (= 282 b) Ucchuṣmajambhalas. *(Abhayākaragupta).*
	290 a Jambhalas.
122 a JambhalaS.	291 b »

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
123 b JambhalaS.	291 b JambhalaS.
124 a Saṃkṣiptaçrījambhalas.	292 a [Saṃkṣipta]çrījambhalaS.
124 b SaṃkṣiptajambhalaS.	292 b SaṃkṣiptajambhalaS.
126 a ÇrījambhalaS.	294 a (= 281 b) ÇrījambhalaS.
126 b Dhārājambhalopadeça.	294 a Dhārā[jambhala]upadeça.
126 b Jambhalasyopadeça.	294 b Jambhalasyopadeça.
	294 b Upadeçaviçeṣa.
	294 b Viçeṣāmnāya.
127 b UcchuṣmajambhalaS.	
128 a Ucchuṣmajambhalabhāvayānīyapariṇāmanakrama.	
128 b HayagrīvaS.	295 a (= 287 b) HayagrīvaS.
129 a TrailokyavijayāS.	295 b (= 290 a) TrailokyavijayāS.
129 b VajrajvālānalārkaS.	296 a VajrajvālānalārkaS.
129bis b ParamāçvaS.	296 b (= 291 a) ParamāçvaS.
130 a AryaraktayamāriS.	297 b (= 291 b) AryaraktayamāriS.
130 a KṛṣṇayamāriS.	298 a (= 292 a) KṛṣṇayamāriS.
131 b »	299 a »
133 a »	300 a »
134 a YamāntakaS.	300 b YamāntakaS.
135 a »	302 a »
135 b VighnāntakaS.	302 b (= 296 a) VighnāntakaS.
	302 b (= 296 a) Balividhi.
136 a VajrahūṃkāraS.	303 a (= 296 b) VajrahūṃkāraS.
136 b MahābalaS.	303 a (= 296 b) MahābalaS.
138-141 *desunt.*	303 b (= 297 b) [Dvibhuja]herukaS.
144 a v. infra.	305 b (= 299 a) [Dvibhuja]hevajraS.
144 a KevalanairātmyāS.	306 a (= 299 b) KevalanairātmāS.
144 b NairātmāS.	306 a (= 299 b) NairātmāS.
148 b PrajñālokaS. *(Kokadatta).*	310 a PrajñālokaS[ādhanavidhi].
149 b VajravārāhīS.	311a VajravārāhīS.

Ms. Add. 1686.	*Rgyud LXX.*
151 a Vajravārāhīvaçyavidhi.	312 b Vajravārāhīvaçyavidhi.
151 b Çrīvajravārāhīkalpa sarvārthasādhaka.	313 a Çrīvajravārāhīkalpa Sarvārthasādhaka,
152 a ÇryuḍḍiyānavajrapīṭhavinirgatordhvapādavajravārāhīS.	313 b [Çryuḍḍiyānavajrapīṭhavinirgata]vajravārāhīS.
	315 a SaṃkṣiptavajravārāhīS.
	316 a VajrayoginīS.
144 a Saṃkṣiptasampūrṇavispaṣṭakramasaṃgatabhūtaḍāmarasādhanopāyikā.	320 a [Saṃkṣiptasampūrṇavispaṣṭakramasaṃgata]çrībhūtaḍāmarasādhanopāyikā
	320 b MahākālaS.

Cambridge Ms. Add. 1593. — *Tandjour Rgyud LXXI.*

Les nombres entre parenthèses dans la colonne de droite se rapportent au Rgyud LXX.

Cambridge Ms. Add. 1593.	*Tandjour Rgyud LXXI.*
Finit fol.	Finit fol.
TrisamayarājaS. 1648. 6 b. *(Kumudākaramati).*	76 b TrisamayarājaS. *(Kumudākaramati).*
TrisamayarājaS. *(Ratnākaragupta)* 1648. 7 b.	77 a TrisamayarājaS. *(Ratnākaragupta).*
4 a Vajrāsanabhaṭṭārakasādhanopadeçavidhi.	79 a (= 201 b) Çrīvajrāsana[bhaṭṭāraka]sādhana [upadeçavidhi].
5 a VajrāsanaS.	80 a VajrāsanaS.
6 a »	81 a »
7 a Aryaṣaḍakṣarīmahāvidyā	81 b Aryaṣaḍakṣarīmahāvidyā. *(Sahajavilāsa).*
9 a Kāraṇḍavyūhāmnāyena.	83 a ṢaḍakṣaraS. et Kāraṇḍavyūhopadeça.
9 a LokanāthaS.	83 b [Çrī]lokanāthaS.
9 b Sarvakāmaprasādhanahalāhalaparitoṣaṇavajro nāma Samādhi.	
10 a Sādhanopāyikā saṃkṣiptā vajradharmasya.	

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
11 a Aryaṣaḍakṣarīmahāvidyālokeçvarabhaṭṭārakopadeçaparamparāyātasādhanavidhi.	84 b (= 204 b) ṢaḍakṣaraS.
11 b ĀryakhasarpaṇalokeçvaraS.	85 a (= 205) ĀryakhasarpaṇalokeçvaraS.
14 a KhasarpaṇaS. *(Padmākaramati 1648).*	86 b (= 207 b) KhasarpaṇaS. *(Padmākaramati).*
16 a KhasarpaṇaS. *(Çubhaṃkara).*	88 b ÇrīkhasarpaṇaS. *(Çubhaṃkara).*
infra 23 a =	92 b Āryakhasarpaṇa[lokeçvara]S. *(Anupamarakṣita).*
	93 b ÇrīkhasarpaṇaS.
17 a SiṃhanādaS. *(Avadhūtiçrīmadadvayavajra).*	94 b SiṃhanādaS. *(Avadhūtiçrīmadadvayavajra).*
17 b LokanāthaS.	94 b LokanāthaS.
17 b LokeçvaraS.	95 a LokeçvaraS.
18 a SiṃhanādaS.	95 b (= 207 b) SiṃhanādaS.
18 a Siṃhanādanāmadhāraṇī.	
19 a SiṃhanādaS.	96 a (= 209 a) ĀryasiṃhanādaS.
23 a KhasarpaṇalokeçvaraS. *(Anupamarakṣita).*	= *supra* 92 b.
24 a SiṃhanādalokeçvaraS.	97 a Çrīsiṃhanāda[lokeçvara]S.
25 a KhasarpaṇaS.	
25 b HālāhalalokeçvaraS.	97 b (= 209 b) HālāhalalokeçvaraS.
27 a HālāhalaS.	99 a (= 210 b) HālāhalaS. *(Sahajavilāsa).*
	99 b VajradharmaS.
27 b Padmanarteçvara (°lokeçvara 1648) S.	100 a (= 211 b) PadmanarteçvaraS.
27 b "	100 b (= 211 b) "
28 a HariharihariVāhanodbhavaS.	101 a (= 212 a) Hariharihariyāhanodbhavas,
29 a HariharihariVāhanodbhavalokeçvaraS.	102 a (= 213 a) Hariharihariyāhanodbhava[lokeçvara]S.
29 b (Uḍḍiyānakrama 1648) trai-	102 a (Uḍḍiyānakrama) trailo-

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
lokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*	kyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
30 b (Uḍḍiyānavinirgata 1648) trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*	103 b (Uḍḍiyānakrama) trailokyavaçaṃkaralokeçvaraS. *(Saraha).*
31 a RaktalokeçvaraS.	104 a RaktalokeçvaraS.
31 b Lokeçvarasya vaçyādhikāravidhi.	104 b Lokeçvarasya vaçyādhikāravidhi.
32 b Aparimitānuçaṃsaṃ nīlakaṇṭhāryāvalokiteçvaraS.	105 a [Aparimitānuçaṃsaṃ]nīlakaṇṭhāryāvalokiteçvaraS.
32 b Māyājālakramāryā° °S.	106 b (= 216 a) Māyājālakramāryā° °S.
33 b Sopacāram āṣamukhā dhāraṇī.	108 b AmoghapāçalokeçvaraS.
	111 b ÇrītrailokyavaçaṃkarāryabhugmaS.
	113 a ÇrīlokanāthaS.
35 a SthiracakraS.	114 b (= 218 a) SthiracakraS. *(Bhāvaskandha).*
35 b Muktakena SthiracakraS.	115 b Muktakena SthiracakraS.
36 b MañjuçrīS.	116 b ĀryamañjuçrīS.
38 a ÇrīmadvādirāṭS. *(Çrī Cintāmaṇidatta).*	118 a ÇrīmadvādirājaS. *(Çrīmat Cintāmaṇidatta).*
40 a Vajrayoginībhāṣitaṃ VādirājamañjuçrīS.	120 a [Vajrayoginībhāṣit]āryavādirājamañjuçrīS.
40 b VādirāṭS.	120 b VādirājaS.
MañjughoṣaS. (1648 fol. 35 b).	121 a MañjughoṣaS.
42 b ĀryaçrīmadvādirājamañjuçrīS.	122 b ĀryamañjuçrīmadvādirājaS.
43 a VādirāṭS.	123 a VādirājaS.
43 a PrajñāvṛddhinidhivādirāṭS. *(Harihara).*	123 a PrajñāvardhananidhivādirājaS. *(Harihara).*
44 a VādirāṭS.	124 b VādirājaS.
45 b ArapacanaS. *(Ajitamitra).*	125 b (= 222 a) ArapacanaS. *(Ajitamitra).*
47 b Muktakena ArapacanaS. *(Padmākara).*	128 a (= 224 b) Muktakena ArapacanaS. *(Padmākara).*

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
Aryamañjuçrībhaṭṭārakabhāvanopadeça (1648 fol. 41a).	128 b Āryamañjuçrībhaṭṭārakabhāvanopadeça.
49 a SadyonubhāvārapacanaS.	129 b (= 225 b) SadyonubhāvārapacanaS.
49 b VajrānaṅgaS.	130 a (= 226 b) VajrānaṅgaS.
51 a VajrānaṅgamañjuçrīS.	131 b (= 228 a) VajrānaṅgamañjuçrīS.
52 a DharmadhātuvāgīçvaraS.	132 a DharmadhātuvāgīçvaraS.
52 a °Sādhanavaçyavidhi.	132 b °Sādhanavaçyavidhi.
Sarvasattvavaçīkaraṇasamādhi (1648 fol. 44 b).	133 a Sarvasattvavaçīkaraṇasamādhi.
DharmadhātuvāgīçvaraS. (1648 fol. 45 a).	123 b (= 229 b) DharmadhātuvāgīçvaraS.
53 b ArapacanaS.	135 b ArapacanaS.
55 a VākS. *(Sujanabhadra).*	136 b (= 231 a) VākS. *(Sujanabhadra).*
57 a SiddhaikavīraS.	139 a SiddhaikavīraS.
57 b VākS.	139 a (= 231 a) VākS.
57 b MahārājalīlāmañjuçrīS.	139 b (= 231 a) MahārājalīlāmañjuçrīS.
58 a MañjuçrīS.	139 b (= 231 b) MañjuçrīS.
ĀryasiddhaikavīraS. (1648 fol. 51 a).	141 a (= 233 a) ĀryasiddhaikavīraS.
59 b SiddhaikavīraS.	141 b SiddhaikavīraS.
60 b AlimanmathaS.	143 a (= 235 a) AlimanmathaS.
61 a VaçyādhikāramañjuçrīS. *(Çubhākara).*	143 b VaçyādhikāramañjuçrīS. *(Çubhākara).*
61 b MañjuçrīS.	144 a MañjuçrīS.
61 b VidyādharapiṭakasaṃkṣiptamañjuçrīS.	144 a VidyādharapiṭakīyasaṃkṣiptamañjuçrīS.
62 a VidyādharapiṭakapratibaddhamañjughoṣaS.	144 b VidyādharapiṭakapratibandhimañjughoṣaS.
	144 b »
62 a Prajñāvṛddhyadhikāra. 62 a Prajñāvṛddhividhi (copié par *Halodaya*).	145 a (= 235 b) Prajñāvardhavidhi.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
63 b Nāmasaṅgītyāmnāyena siddhaprajñācakravaralabdha.	146 b Nāmasaṅgītyāmnāyena Siddhaprajñācakrabalavidhi.
64 b DharmaçaṅkhasamādhimañjuçrīS.	147 b DharmaçaṅkhasamādhimañjuçrīS.
66 a ĀryanāmasaṅgītiS.	149 a ĀryanāmasaṅgītiS.
68 a MañjuvajraS.	151 b MañjuçrīvajraS.
69 a Ekākṣarakalpakatipayaprayoga	152 b Ekākṣarakatipayaprayoga.
70 a CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhārakīrti).*	154 a (= 286 a) CaṇḍamahāroṣaṇaS. sakalpam. *(Prabhākarakīrti).*
70 b CaṇḍamahāroṣaṇaS.	154 a (= 286 b) CaṇḍamahāroṣaṇaS.
70 b »	155 a »
72 b »	156 b »
72 b AryakhadiravanītārāS.	156 b (= 237 b) ĀryakhadiravanītārāS.
73 a MahattarītārāS.	157 a (= 238 a) MahātārāS.
73 a VaradatārāS.	157 b VaradatārāS.
73 b VaçyatārāS.	157 b VaçyatārāS. *(Rdo-rje-myu-gu).*
76 a VajratārāS.	160 a VajratārāS.
78 b »	162 b »
79 b » *(Nāgārjuna).*	163 b » *(Nāgārjuna).*
82 b » *(Sthavira Dharmākara).*	166 b VajratārāS. *(Dharmākara).*
infra 99 b =	173 a » *(Ratnākaraçānti).*
86 b Kiñcidvistaraṃ TārāS. *(Sthavira Anupamarakṣita).*	177 a TārāS. *(Sthavira Anupamarakṣita).*
86 b ĀryāṣṭamahābhayatārāS.	177 b ĀryāṣṭamahābhayatārāS.
87 a MahācīnakramāryatārāS.	178 a CīnakramāryatārāS.
88 a MahācīnakramāryatārāS. *(Çāçvatavajra).*	179 b MahācīnakramāryatārāS. *(Çāçvatavajra).*
MṛtyuvañcanatārāS. (1648 fol. 75 a)	179 b MṛtyuvañcanatārāS.

Add. 1593,	*Rgyud LXXI.*
89 a MṛtyuvañcanasitatārāS. (*Mention de Vāgīçvara dans le Ms. 1648*).	180 b (= 247 b) MṛtyuvañcanasitatārāS. (*ācārya Vāgīçvarakīrti*).
89 b SitatārāS.	181 a (= 248 a) SitatārāS. (*Cintāmaṇirāja*).
90 a ṢaḍbhujaçuklatārāS.	181 b ṢaḍbhujaçuklatārāS.
90 b ĀryajaṅgulītārāS.	182 a ĀryajaṅgulītārāS.
92 a DhanadatārāS.	183 b (= 251 a) DhanadānatārāS.
92 b Amitābhagarbhatantre bhagavatyā āryatārāyāḥ kalpoddeça.	184 a Amitābhagarbhatantre bhagavatyā āryatārāyāḥ kalpoddeça.
99 b VajratārāS. (*Ratnākaraçānti*).	= *suprā* 173 a.
100 a DurgatyuttāriṇīS.	184 b DurgatyuttāriṇīS.
	184 b ĀryatārādevīS.
101 a MṛtyuvañcanopadeçatārāS.	185 b MṛtyuvañcanopadeçatārāS.
101 b ViçvamātāS.	186 a ViçvamātāS.
101 b SarvārthasādhanāryaprasannatārāS.	186 b (= 285 a) SarvārthasādhanāryaprasannatārāS.
103 a Āryatārābhaṭṭārikāyāḥ kalpa.	187 b Āryatārābhaṭṭārikāyāḥ kalpa.
103 b ĀryajaṅgulīS.	188 a (= 278 a) ĀryajaṅgulīS.
104 a Āryajaṅgulīdharaṇī.	188 b Āryajaṅgulīdhāraṇī.
104 a ĀryajaṅgulīS.	188 b (= 278 b) AryajaṅgulīS.
105 b Aryajaṅgulimahāvidyā.	190 a Āryajaṅgulīmahāvidyā.
106 a Āryajaṅgulyā bhagavatyāḥ kalpa.	190 b Āryajaṅgulyā bhagavatyāḥ kalpa.
106 a ĀryajaṅgulīS.	191 b ĀryajaṅgulīS.
107 b Buddhopasaṃhāro nāma samādhī. 107 b Samayasattvopakāro nāma samādhi. 110 a VidyutkālākarālīnāmaikajaṭāS.	195 a EkajaṭāS.
111 a EkajaṭāS.	196 a (= 280 a) EkajaṭāS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
112 a EkajaṭāS.	197 a ĀryaikajaṭāS.
112 b »	197 a EkajaṭāS.
113 a »	197 b »
(*Nāgārjuna* dans le Tibét.).	(*Nāgārjuna* pour les Tibét.).
113 a CundrāS. (CundāS. 1648).	198 b CundāS.
114 a MudrāS. (CundāS. 1648 fol. 95 b).	198 b (= 279 a) CundāS.
114 b CundrāS.	199 a CundāS.
115 a KalpoktadaçabhujasitamārīcīS.	200 a (= 267 a) KalpoktadaçabhujasitamārīcīS.
115 b AçokakāntāmārīcīS.	200 b (= 267 a) AçokakāntāmārīcīS.
116 b KalpoktamārīcīS.	201 b KalpoktamārīcīS.
117 b Kalpoktavidhinā SitamārīāS.	202 b Kalpoktavidhinā SitamārīcīS.
118 a VajradhātvīçvaramārīcīS.	203 b VajradhātvīçvaramārīcīS.
119 b AṣṭabhujapītamārīcīS.	205 a AṣṭabhujapītamārīcīS.
120 a DvādaçabhujaraktavarṇoḍḍiyānamārīcīS.	205 b [Dvādaçabhujaraktavarṇo]ḍḍiyānamārīcīS.
121 a RaktavarṇadvādaçabhujoḍḍiyānamārīcīS.	206 a RaktavarṇadvādaçabhujoḍḍiyānamārīcīS. (*Sahajavilāsa*).
122 a DvādaçabhujaraktavarṇoḍḍiyānasvādhiṣṭhānakramamārīcīS.	207 a (= 273 b) [Daçabhujaraktavarṇoḍḍiyāna]svādhiṣṭhānakramamārīcīS.
122 b AçokakāntāmārīcīS.	207 b (= 274 a) AçokakāntāmārīcīS.
126 a KalpoktamārīcīS. (*Garbha*).	210 b KalpoktamārīcīS. (*Garbha*).
126 b MārīcīS.	211 a MārīcīS.
127 a ÇrīmārīcīpicūvāS.	212 b ÇrīmārīcīvicuvāS.
128 b MārīcīS.	214 a MārīcīS.
130 a SaṃkṣiptamārīcīS.	215 a SaṃkṣiptamārīcīS.
130 b Āryamārīcīdhāraṇīpāṭhopadeça.	215 b (= 274 b) Āryamārīcīdhāraṇīpāṭhopadeça.
131 a ParṇaçabarīS.	216 a ParṇaçabarīS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
131 a ParṇaçabarīS.	216 b ParṇaçabarīS.
132 a Āryaparṇaçabarīdhāraṇī.	216 b ÇuklaprajñāpāramitāS.
132 b ÇuklaprajñāpāramitāS.	217 b Āryaparṇaçabarīdhāraṇī.
	218 a ÇrīmahākālaS.
133 a PītavarṇaprajñāpāramitāS.	218 b PītavarṇaprajñāpāramitāS.
133 a PītavarṇasaṃkṣiptaprajñāpāramitāS.	218 b PītavarṇasaṃkṣiptaprajñāpāramitāS.
133 b SitaprajñāpāramitāS. *(Saṅghadattaputra).*	219 b SitaprajñāpāramitāS. *(Saṅghadattaputra).*
135 a ÇuklaprajñāpāramitāS. *(Padmavardha).*	220 b ÇuklaprajñāpāramitāS. *(Çrīmat Padmavardha).*
135 b KanakavarṇaprajñāpāramitāS.	221 b KanakavarṇaprajñāpāramitāS.
136 b PrajñāpāramitāS.	222 a PrajñāpāramitāS.
137 a KanakavarṇaprajñāpāramitāS.	222 b (= 262 a) KanakavarṇaprajñāpāramitāS.
139 a PrajñāpāramitāS. *(Asaṅga).*	224 b PrajñāpāramitāS. *(Asaṅga).*
Fin de la première partie (Khaṇḍalaka).	*Fin de la première partie.*
140 a AryavajrasarasvatīS. *(Çrīdhara).*	225 b (= 266 a) ĀryavajrasarasvatīS. *(Çrīdhara).*
141 a MahāsarasvatīS.	226 b (= 264 a) MahāsarasvatīS.
141 b VajrasarasvatīS.	227 a VajrasarasvatīS.
143 a »	228 b »
144 a VajravīṇāsarasvatīS.	229 a VajravīṇāsarasvatīS.
144 a VajraçāradāS.	229 b VajrasarasvatīS.
145 a KṛṣṇayamāritantroddhṛtavajrasarasvatīS.	230 b [Kṛṣṇayamāritantroddhṛta] vajrasarasvatīS.
145 b VajrasarasvatīS.	231 a VajrasarasvatīS.
146 a BhṛkuṭīS.	231 a (= 277 a) BhṛkuṭīS.
146 a »	231 b (= 277 b) »
147 b KalpoktatārodbhavakurukullāS.	233 a (= 252 b) KalpoktatārodbhavakurakullāS.
149 a Muktakena tārodbhavakurukullāS.	234 b (= 254 b) Muktakena tārākalpodbhavakurukullāS. *(Nāgārjuna).*

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
149 a Kurukullāvaçyopadeça	235 a (= 254 b) Kurukullāvaçyopadeça.
152 a-166 a *infra* =	235 a (= 258 a) KurukullāS. 236 a (= 250 a) Āryaçrīmatkurukullā S. 238 a (= 261 b) UḍḍiyānavinirgatakurukullāS. 240 a KurukullāS. *(Sahajavilāsa).* 240 b HevajrakramakurukullāS. 241 b KurukullāS. Çrīhevajratantroddhṛta. *(Le grand poète Karuṇa).* 243 a ṢaḍbhujabhaṭṭārikākurukullāS.
149 b ṢaḍbhujakurukullāS.	243 b ṢaḍbhujakurukullāS.
150 b AṣṭabhujakurukullāS. *(Indrabhūti).*	244 b (= 256 a) AṣṭabhujakurukullāS. *(Indrabhūti).*
151 b BhramarīyogakurukullāS.	245a [Bhramarīyoga]kurukullāS.
152 a Kurukullopadeçakrama.	245 b Kurukullopadeçakrama).
152 a KurukullāS. 152 b ĀryaçrīmatkurukullāS. 154 b UḍḍiyānavinirgatakurukullāS.	= 235 a-243 a *supra.*
158 b ÇuklakurukullāS.	250 b ÇuklakurukullāS.
162 a Çrīmaumāyājālamahāyogatantrāt ṣoḍaçasāhasrikād ākṛṣya kurukullāS.	254 a [Çrīmaumāyājālamahāyogatantrāt ṣoḍaçasāhasrikād ākṛṣya] kurukullāS.
163 a ṢaḍbhujakurukullābhaṭṭārikāyāḥS. 164 b Çrīhevajratantrakrameṇa svādhiṣṭhānakurukullāS. *(Sahajavilāsa).* 165 a HevajrakramakurukullāS. 166 a KurukullāyāḥS. çrīhevajratāntroddhṛta. *(Le poète Karuṇa).*	

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
166 b KurukullāS.	254 b KurukullāS.
168 a KalpoktakurukullāS.	256 b KalpoktakurukullāS.
168 b Karmaprasaraprayoga.	257 a Kurukullākarmaprasaraprayoga.
169 a UṣṇīṣavijayāS.	257 a (= 280 b) UṣṇīṣavijayāS.
169 a ĀryasitātapatrāparājitāS	257 b (= 281 a) ĀryasitātapatrāparājitāS.
169 b VajracarcikāS.	258 a VajracarcikāS.
169 b MahāpratisarāS.	258 a (= 282 a) MahāpratisarāS.
170 b „	259 a „
171 a PratisarāS.	259 b PratisarāS.
171 a ĀryamahāmāyūrīS.	260 a (= 282 b) ĀryamahāmāyūrīS.
171 b ĀryamahāsāhasrapramardanīS.	260 a ĀryamahāsāhasrapramardanīS.
171 b AryamahāmantrānusāriṇīS.	260 b ĀryamahāmantrānusāriṇīS.
171 b MahāçītavatīS.	260 b MahāçītavatīS.
171 b MahāsāhasrapramardanīS.	261 a Pañcadevatīsādhanoddeça.
171 b MahāmantrānusāriṇīS.	
172 a MahāçītavatīS.	
172 a MahāpratyaṅgirāS.	261 a MahāpratyaṅgirāS.
172 a DhvajāgrakeyūrāS.	261 b DhvajāgrakeyūrāS.
172 a AparājitāS.	261 b AparājitāS.
172 a VajragāndhārīS.	262 a (= 284 b) VajragāndhārīS.
172 b „	262 b „
177 a Pañcarakṣāvidhāna.	267 a Pañcarakṣāvidhāna.
177 b VajraçṛṅkhalāS.	267 a (= 276 b) VajraçṛṅkhalāS.
177 b VajraçṛṅkhalāS.	267 b (= 277 a) VajraçṛṅkhalāS.
178 a Vajraçṛṅkhalāsādhanopāyikā.	268 a Vajraçṛṅkhalāsādhanopāyikā.
179 a DhvajāgrakeyūrāS. *(Dharmākaramati).*	269 a DhvajāgrakeyūrāS. *(Dharmākaramati).*
180 a AryoṣṇīṣavijayāS.	270 a ĀryoṣṇīṣavijayāS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
181 a Uṣṇīṣavijayāṣ.	271 a Uṣṇīṣavijayāṣ.
181 a VasudhārāS.	271 b (= 275 b) VasudhārāS.
181 b „	272 a „
181 b „	272 a „
182 a Vasudhārādhāraṇyupadeça.	272 b (= 276 a) Vasudhārādhāraṇyupadeça.
183 a VajravārāhīS.	274 a VajravārāhīS.
(Avadhūtaçrīmadadvayavajra).	*(Avadhūtiçrīmadadvayavajra).*
185 b Prajñālokasādhanavidhi.	277 a (= 310 a) Prajñālokasādhanavidhi.
186 a VajravārāhīS.	278 a (= 311 a) VajravārāhīS.
186 a Vajravārāhīvaçyavidhi.	278 a Vajravārāhīvaçyavidhi.
187 a Bhagavatīmahāmāyāpīṭha.	279 a (= 311 a) Bhagavatīmahāmāyāpīṭha.
187 b Mahāmāyādevyāḥ çmaçāna.	279 b Mahāmāyādevyāḥ çmaçāna.
188 a Çrīvajravārāhīkalpaḥ sarvārthasādhaka.	280 a (= 312 b) Çrīvajravārāhīkalpaḥ sarvārthasādhaka.
188 b ÇrīuḍḍiyānavajrapīṭhanirgatordhvapādavajravārāhīS.	280 a (= 287 a) MaitreyaS.
189 b SaṃkṣiptavajravārāhīS.	280 b (= 287 a) „
190 a „	282 b (= 289 b) UcchuṣmajambhalaS *(Abhayākaragupta).*
192 b Amṛtaprabhānāmasādhanopāyikā.	283 a JambhalaS.
193 a Nairātmāmaṇḍalayoginīviçuddhi.	284 a VistarajambhalaS.
192 a KevalanairātmāS.	284 b ÇrījambhalaS.
193 b NairātmāS. *(Sahajavilāsa).*	285 a SaṃkṣiptaçrījambhalaS. *(Candragomin).*
194 a VajrayoginīS.	285 b SaṃkṣiptajambhalaS.
194 b „	286 b (= 294 a) Çrījambhalasādhanavistara.
194 b „	287 a Dhārājambhalopadeça. Ici commence *Lha. so. sohi.*

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
	sgrub. thabs. rgya. mtsho. = *Devāntarasādhanasāgara*
195 a Nandyāvarttena siddhaçavarapādīyamatavajrayoginyārādhanavidhi.	287 b (= 295 a) Hayagrīvasādhanī. *(Candragomin).*
195 b VajrayoginīS.	288 a SaptaçatikakalpoktahayagrīvaS.
196 b Adiyogo nāma prathamaḥ samādhi.	289 b SarvatantrahṛdayottarahayagrivaS. *(Prabhākara).*
197 b Maṇḍalarājāgrī nāma dvitīyaḥ samādhi.	290 a (= 295 b) TrailokyavijayāS.
198 a Karmarājāgrī nāma tṛtīyaḥ samādhi.	290 b VajrajvālānalārkaS.
199 a MahāmāyāS.	291 a (= 296 b) ParamāçvaS.
200 b Mahāmāyāsādhanopāyikā. *(Kukkuri).*	291 b (= 297 b) AryaraktayamāriS.
201 a Saṃkṣepato HerukaS.	292 a (= 298 a) KṛṣṇayamāriS.
202 a ÇrīherukaS.	293 a »
202 b »	294 a »
202 b SaṃkṣiptadvibhujaherukaS.	294 b YamāntakaS.
204 a Dvibhujaheruka[hevajra 1648]S.	295 b »
207 b Mahāmāyātantrānusāreṇa Herukasādhanopāyikā.	296 a (= 302 b) VighnāntakaS.
207 b Mahāmāyātantrasya balividhi.	296 b (= 303 a) VajrahūṃkāraS.
208 b Durjayacandroddhṛtaṃ SaptākṣaraS.	296 b (= 303 a) MahābalaS.
211 b SaptākṣaraS. *(Avadhūtaçrīmadadvayavajra).*	297 a ĀryavajrakrodhanamahābalaS.
212 b Bāhyapūjāvidhisaṃgraha. *(Çāçvatavajra).*	297 b (= 303 b) HerukaS.
213 b Hastapūjāvidhi. *(Çāçvatavajra).*	299 a (= 305 b) DvibhujahevajraS. *(Tāraçrī).*
214 b Çrīmato Bhagavato Buddhakapālasya S.	299 b (= 306 a) KevalanairātmyāS.

Add. 1593.	*Rgyud LXXI.*
215 b Dvibhujasaṃvaropadeça. *(Ratnākaragupta).*	299 b (= 306 a) NairātmyāS.
216 a VajrahūṃkāraS.	300 b ÇrībhūtaḍāmarasaṃkṣiptaS.
216 a MahābalaS.	303 a [Saṃkṣiptasampūrṇaviṣpaṣṭakrama]bhūtaḍāmarasādhanopāyikā. *(Trailokyavajra).*
216 b HayagrīvaS.	
217 a Saptaçatikakalpoktaṃ HayagrīvaS.	303 b ÇrīmahākālaS.
217 b TrailokyavijayāS.	304 b [Çrī]mahākālaS.
217 b VajrajvālānalārkaS.	Fin du *Devāntarasādhanasāgara* 304 b.
218 a ParamāçvaS.	
219 a ÇrībhūtaḍāmarasaṃkṣiptaS.	
221 a BhūtaḍāmaraS.	
223 a Saṃkṣiptasampūrṇaviṣpaṣṭakramasaṃgatabhūtāḍāmarasādhanopāyikā. *(Trailokyavajra).*	

Add. 1593.	*Add. 1593.*
223 b AryaraktayamāriS. *(Siddhācārya Virūpa).*	232 b KṛṣṇayamāriS.
224 a »	233 b »
225 b RaktayamāriS.	234 a »
226 b SādhiṣṭhānaraktayamāriS.	234 b YamāntakaS.
227 a »	235 b »
229 a ĀryaraktayamāriS. *(Paiṇḍapātikabhikṣu Guṇākaragupta).*	235 b VighnāntakaS.
230 b ÇrīmadyamāriS. *(Çrī-Maṅgalasena).*	236 a MaitreyaS.
231 a KṛṣṇayamāriS.	236 b JambhalaS.
232 a »	237 b VistarajambhalaS.

Add. 1593.

238 a SaṃkṣiptaçrījambhalaS.
238 a SaṃkṣiptajambhalaS.
239 a ÇrījambhalaS.
(Dhārājambhalopadeça 1648, 218 a).
(Jambhalasyopadeça 1648, 218 a).
240 a UcchuṣmajambhalaS.
240 b „
241 b „
(Sthavira Kumārākaragupta).
242 a Ucchuṣmajambhalabhāvanāyānīyapariṇāmanakrama.
244 a UcchuṣmajambhalaS.
(Abhayākaragupta).
244 a ÇrījambhalaS.
(Sujanabhadra).
244 b JambhalaS.
245 a Jambhalajāladānopadeça.
245 b MahākālaS.

Add. 1593.

246 a ÇrīmahākālaS.
246 b „
247 a VajramahākālaS.
247 b MahākālaS.

248 b VajramahākālaS.
(Karuṇa).
249 a ṢaḍbhujamahākālaS.
249 a CaturbhujamahākālaS.
249 b MahākālaS.
(Sumatibhadra).
249 b GaṇapatiS.

250 a SaddharmāvatāraṇīrājaçrītārāS.
250 b PīṭhatārāS.

251 a Bhagavatyā mālāmantra.
253 ÇrīmahākālaS.

Index des Sādhanas.

Index des Auteurs des Sādhanas.

Index.

F. W. Thomas.

LE ROLE DU YAJAMANA DANS LE SACRIFICE BRAHMANIQUE

Mémoire présenté au XIIIe Congrès des Orientalistes, à Hambourg,

Élaborés à l'usage des trois catégories de prêtres officiants, les Brāhmaṇas, ainsi que les Sūtras qui en dépendent, nous font connaître le rôle attribué dans le sacrifice aux hotars, aux adhvaryus, aux udgātars. Comme à chacun des groupes de prêtres correspond une série spéciale de textes, on a pensé que, pour avoir l'image adéquate des cérémonies du culte brahmanique, il suffisait d'ajouter les unes aux autres les données fournies par les différents Brāhmaṇas et leurs Sūtras. Le sacrifice, a-t-on dit, ne serait qu'une pièce à trois personnages, dont les rôles auraient été transcrits sur trois cahiers différents.

Est-il vrai qu'en juxtaposant plus ou moins mécaniquement les textes afférents aux trois groupes de ṛtvijs, on connaisse et surtout on comprenne exactement le caractère du sacrifice brahmanique ? Et puisque ces textes nous apprennent que dans la plupart des actes du culte la présence du « sacrifiant » et de sa femme était indispensable, faut-il penser que c'étaient là deux personnages muets,

tout au plus deux utilités, dont le rôle très effacé se bornait essentiellement à supporter les frais de la cérémonie et à en payer les véritables acteurs ?

Sans doute, dans les traités qui nous sont parvenus, le yajamāna semble n'être qu'une marionnette entre les mains des ministres proprement dits du culte. Mais peut-être n'est-ce là qu'une illusion d'optique venant précisément de ce que si nous avons des Brāhmaṇas et des Sūtras qui mettent en lumière les attributions de chaque ṛtvij, nous n'avons rien de semblable pour le sacrifiant. Que le laïque n'ait pas eu à observer des rites compliqués, à réciter ou à chanter des textes nombreux et difficiles ; que par conséquent il n'ait jamais eu besoin d'un manuel qui l'instruisît minutieusement de ce qu'il avait à faire ou à dire, nous pouvons en être certains à priori. Mais cela ne diminue point l'importance de son caractère, si, en fait, c'est lui qui était le centre de l'acte sacré, si c'est lui, et non les prêtres, qui entrait en communication avec les dieux et recueillait tout le fruit du sacrifice. Il est bien probable que, dans les livres auguraux dédiés par Appius Claudius Pulcher à Cicéron, le rôle des augures se trouvait fortement exagéré au détriment des magistrats, qui seuls cependant avaient le droit d'auspices et seuls servaient d'intermédiaires entre la divinité et le peuple Romain. A plus forte raison en a-t-il pu être ainsi dans les familles aryennes de l'Inde. Non seulement l'orgueil brahmanique était intéressé à enfler outre mesure l'importance du prêtre dans le sacrifice, mais encore le caractère strictement privé du culte isolait les yajamānas les uns des autres, et laissait libre jeu aux usurpations sacerdotales, sinon dans la réalité des faits, du moins dans la théorie des écoles théologiques.

Or le sacrifice prend un tout autre aspect selon que l'on met son centre de gravité dans le sacrifiant ou dans le brahmane qui officie. Si la première alternative est vraie, il est des théories très en faveur pendant ces dernières années, qui du coup deviennent insoutenables.

Ainsi on a beaucoup insisté sur le caractère magique du culte brahmanique. Et c'est à bon droit ; car, tel qu'il apparaît dans les textes qui nous le décrivent, la magie y tient une place éminente. On sait, par exemple, quelle vertu leurs auteurs attachent au mot prononcé, et combien ils sont convaincus que connaître une chose, c'est avoir prise sur elle. En a-t-il été ainsi dès le principe ? C'est ce qui n'est nullement certain. Il se pourrait fort bien que la magie se soit greffée sur le yajña, et qu'il y ait eu confluence de deux courants de conceptions fort anciennes les unes et les autres, mais originairement distinctes. Cette hypothèse s'imposera, si l'on peut démontrer que le laïque a joué un rôle important dans le sacrifice. En effet, un acte magique vaut *ex opere operato*. Il suffit qu'il soit accompli exactement, par un opérateur qualifié, et que celui pour le compte duquel on agit, ait une aveugle confiance dans l'acte et dans l'agent. Ces conditions remplies, l'effet désiré est obtenu pour ainsi dire automatiquement. Sans doute, certains moments, certains lieux sont plus favorables que d'autres ; mais c'est simplement à cause de leur influence matérielle, et comme circonstances adjuvantes ; la nuit, une tempête, une tombe, la solitude communiquent aux opérations leur vertu propre, et sont par conséquent recommandées au même titre que l'usage de tel ou tel métal. En soi, l'acte magique n'est pas lié au retour de dates annuelles déterminées. De même, la personnalité des individus intéressés n'est

point indifférente dans les opérations magiques : encore n'est-ce là qu'un facteur d'importance secondaire. Avant tout, l'acte vaut ce que vaut le sorcier ; c'est le sorcier qui en est le plus souvent l'agent unique, et sa puissance est assez grande pour qu'il réussisse même en l'absence ou à l'insu de la personne visée. Si, dans le sacrifice brahmanique, le sorcier joue au contraire un rôle secondaire, l'immixtion d'éléments magiques pourra avoir été fort ancienne ; elle pourra, si l'on y tient, remonter à l'origine même de l'institution ; ce ne sera pas cependant la magie qui lui imprimera son caractère essentiel, et c'est ailleurs qu'il en faudra chercher la vraie signification.

Je me propose dans les pages qui suivent, de relever les indices qui me semblent attester l'importance capitale du rôle qu'à l'origine le yajamāna jouait dans le sacrifice. En l'absence de Brāhmanas et de Sūtras spécialement affectés au laïque, nous ne pourrons guère faire fond que sur des légendes et sur les renseignements indirects que nous fournit la littérature brahmanique. Cela suffira pourtant, je pense, pour donner l'impression très nette que, sur ce point comme sur tant d'autres, les faits sont loin de correspondre à la théorie, émanation immédiate de l'orgueil sacerdotal.

I.

En principe, le yajamāna ne sacrifie point pour son compte personnel. Tout yajamāna est maître de maison, *gṛhapati*, et c'est la famille entière qui, par l'intermédiaire de son chef, offre le sacrifice et en recueille le bénéfice. Il n'est point exact, en effet, de dire que les actes du culte brahmanique sont strictement individuels :

le sacrifice intéresse la famille entière du sacrifiant, y compris les ascendants déjà morts. Il s'étend même parfois aux descendants à naître. Dans l'un des trois sacrifices de saison, les Varuṇapraghāsas, on offre aux Maruts des plats d'orge bouillie en nombre égal à celui des enfants de la maison, plus un. Comme l'explique le Çatapatha Brāhmaṇa (2, 5, 2, 22), il faut en effet penser aux enfants qui ne sont pas encore nés (1).

A la continuité de la famille correspond la continuité du sacrifice. Le même mot se dit de la filiation ininterrompue de la famille et du culte (2). Tant s'en faut même que les actes du culte pris isolément se suffisent à eux-mêmes qu'au contraire ils ne valent que par leur enchaînement. Tous ensemble forment un tissu auquel les sacrifiants travaillent successivement : « L'agnihotra ne vient jamais à son terme ; il est illimité. Quand on a sacrifié le soir, on sait qu'on sacrifiera le matin, et quand on a sacrifié le matin, on sait qu'on sacrifiera le soir. L'agnihotra est donc illimité. C'est pourquoi ici-bas les créatures sont illimitées. Quiconque sait le sacrifice illimité, naît lui-même illimité en prospérité et en progéniture ». (Çat. Br. 2, 3, 1, 13) (3). Tous les sacrifices passés, présents et futurs, offerts par une même famille, sont rattachés indéfiniment les uns aux autres par un fil, le *tantu*.

(1) Tāni vai (pātrāṇi) pratipuruṣaṁ ; yāvanto gṛhyāḥ syus tāvanty ekenātiriktāni bhavanti ; tat pratipuruṣam evaitad ekaikena, yā asya prajā jātās, tā Varuṇa-pāçāt pramuñcaty ; ekenātiriktāni bhavanti, tad yā evāsya prajā ajātās, tā Varuṇa-pāçāt pramuñcati ; tasmād ekenātiriktāni bhavanti.

(2) Santati ; yajñasya santati, p. ex. T. S. 2, 5, 3, 6 ; 3, 2, 1, 2 etc.

(3) Agnihotram eva na saṁtiṣṭhate 'pi .... sāyaṁ hi hutvā veda « prātar hoṣyāmī » 'ti ; prātar hutvā veda punaḥ « sāyaṁ hoṣyāmī » 'ti ; tad etad anupasthitam agnihotraṁ ; tasyānupasthitim anv anupasthitā imāḥ prajāḥ prajāyante ; 'nupasthito ha vai çriyā prajayā prajāyate, ya evam etad anupasthitam agnihotraṁ veda. (*Comm.* anupasthitaḥ aparisamāptaḥ sarvadā tadyuktaḥ).

N'étant qu'un anneau dans cette chaîne ininterrompue de ceux qui sacrifient, le yajamāna n'est point libre d'offrir ou de ne pas offrir le sacrifice. « Celui qui est, par le fait même qu'il est né, naît comme une dette pour les dieux, les ṛṣis, les Pères, les hommes ». (Çat. Br. 1, 7, 2, 1, sq.) (1) ; il naît comme une dette, c'est-à-dire qu'il est l'acquittement de la dette contractée par son père. Il est tenu de se marier ; tant qu'il n'a pas pris femme, il est « incomplet » (asarva), car « en vérité, sa femme est la moitié de lui-même » (Çat. Br. 5, 2, 1, 10) (2). Il lui est interdit de se suicider. En effet « c'est une vie de cent années qui assure l'autre monde ; que, par conséquent, on se garde, cédant à un désir personnel, de s'en aller avant le plein achèvement de la vie ; cela serait funeste pour l'autre vie » (Çat. Br. 10, 2, 6, 7 sq.) (3). Tant que le gṛhapati n'a pas de fils, il n'est point tenu pour quitte envers les dieux, ses créanciers. « C'est par un fils, et par nulle autre œuvre, qu'on acquiert le monde des humains » (Bṛh. Ār. Up. 1, 5, 16) (4), c'est-à-dire le monde où nous vivons, par opposition à celui des morts et à celui des dieux. Ce fils, le père l'appelle de ses vœux ; sa vie durant, il prévoit le moment où il pourra être remplacé par lui. A la fin de chaque agnihotra et de chaque darçapūrṇamāsa-iṣṭi, il dit cette formule : « Puisse mon fils continuer l'acte que j'accomplis ». (Çat. Br. 1, 9, 3, 21 ;

(1) Ṛṇaṁ ha vai jāyate yo 'sti / sa jāyamāna eva devebhya ṛṣibhyaḥ pitṛbhyo manuṣyebhyaḥ //

(2) ardho ha vā' eṣa ātmano yaj jāyā.

(3) yo vā çataṁ varṣāṇi jīvati, sa haivaitad amṛtam āpnoti ; tasmād, ye caitad vidur, ye ca na, « lokyā çatāyute » 'ty evāhus ; tasmād u ha na purāyuṣaḥ svakāmī preyād, alokyaṁ ha.

(4) so 'yaṁ manuṣyalokaḥ putreṇaiva jayyo, nānyena karmaṇā. (= 24 Böhtl).

2, 3, 4, 41) (1). Il y a du père au fils comme une transmission expresse de pouvoirs ; et certaines Upaniṣads, parmi les plus vieilles, connaissent un rite appelé « père-et-fils » (*pitāputrīya*) ou « le legs » (*sampradānam*), qui n'est pas autre chose que l'investiture religieuse de la nouvelle génération par l'ancienne. « Au moment où le père sent qu'il va mourir,.... il dit à son fils : « Je voudrais mettre en toi ma parole, mon souffle, mon œil,.... mes œuvres,.... ma conscience », — ou, s'il n'a pas la force d'énumérer tous ses organes, il dit simplement : « Je voudrais mettre en toi mes énergies vitales ». Le fils répond : « Je prends en moi ta parole..... » Si le père revient à la santé, il devra dès lors être sous la domination du fils, ou s'en aller vivre de la vie errante du mendiant religieux. S'il meurt, les esprits vitaux du père s'emparent du fils, comme il convient ». (Kaush. Up. 2, 15 ; cfr. Bṛh. Ār. Up. 1, 5, 17 sq.). On comprend maintenant en quel sens on a pu entendre cette formule souvent répétée : « Le sacrifice, c'est l'homme ». En effet, « il est l'homme, car c'est l'homme qui l'étend ; étendu par l'homme, il est de la grandeur de l'homme ; il a l'homme pour mesure » (2).

Il n'est point indispensable que le père meure pour que le fils lui succède. Quand il a offert pendant 30 années le sacrifice de la nouvelle et de la pleine lune, et qu'il a un fils assez âgé pour être gṛhapati à son tour, il peut se considérer comme libéré. Jusque-là il appartenait à sa

(1) idaṁ me 'yaṁ vīryaṁ putro 'nusaṁtanavat (*Comm.* idaṁ me karmedaṁ vīryaṁ).

(2) *Çat. Br.* 1, 3, 2, 1 : puruṣo vai yajñaḥ / puruṣas tena yajño, yad enam puruṣas tanuta ; 'eṣa vai tāyamāno, yāvān eva puruṣas, tāvān vidhīyate ; tasmāt puruṣo yajñaḥ. — *Çat. Br.* 3, 1, 4, 23 : puruṣasaṁmito yajñaḥ.

famille, il prend maintenant possession de sa pleine individualité religieuse. C'est encore la doctrine de Manu : « Quand on s'est acquitté de ses trois dettes (envers les dieux, par le sacrifice ; envers les Pères, par la naissance d'un fils ; envers les ṛṣis, par l'étude du Véda), on peut diriger ses pensées vers le salut ; mais quiconque recherche son salut avant d'avoir payé ses dettes, va tout droit en enfer » (6, 35).

En résumé, l'élément central dans le culte, c'est la famille, représentée par son chef, le gṛhapati. Le sacrifice crée une solidarité. Cette solidarité épuise, il est vrai, ses effets dans le cercle restreint de la famille, mais il importe que, dans ces limites, elle demeure aussi complète que possible. Le hotar est tenu de réciter des vers *āprī* qui remontent à un ṛṣi de la famille du sacrifiant ; en le faisant, il n'arrache pas le yajamāna à la parenté de ses ancêtres (1).

II.

Si nous ne nous attachons qu'aux sacrifices réguliers, *nityakarmāṇi*, c'est-à-dire à ceux-là dont s'occupent presque exclusivement les Brāhmaṇas et les Sūtras, nous pouvons affirmer en toute confiance que ce n'est pas avec le désir d'obtenir des satisfactions personnelles que le yajamāna s'en acquitte sa vie durant. L'idée que, par le sacrifice, il se façonne un autre corps, un autre âtman, pour une existence ultérieure, cette idée si fréquemment énoncée dans les traités théologiques, n'est évidemment pas primitive. Je ne crois pas que les hommes aient été

(1) *Ait. Br.* 2, 4, 16 (= adhyāya 6, 4, 16) : tābhir (āprībhir) yathaṛṣy āprīṇīyād ; yad yathaṛṣy āprīṇāti, yajamānam eva tad bandhutāyā notsṛjati.

dès l'origine assez préoccupés de ce qu'ils deviendraient après leur mort, pour exprimer sous forme de doctrines leurs espérances ou leurs rêveries touchant les conditions de la vie future. Il est encore moins probable que leurs préoccupations d'outre-tombe, s'ils en ont eu, se soient traduites par des rites auxquels ils se seraient astreints journellement, depuis le moment où ils fondaient un nouveau foyer.

Serait-ce le souci de maintenir l'ordre cosmique qui aurait fait naître l'organisme compliqué du sacrifice ? On a soutenu cette thèse à plusieurs reprises, et non sans éclat. A coup sûr l'idée d'une solidarité entre les actes de l'individu et les phénomènes de la nature, même les plus grandioses, a pu exister de fort bonne heure, dans l'Inde comme dans la Chine. Mais qu'elle ait été la pensée génératrice des actes sacrés, c'est ce qu'on aura de la peine à admettre. En Chine même, où elle domine de bonne heure la religion officielle, elle a été avant tout un principe de morale, et le culte procède d'autres concepts. Quant à l'Inde, le caractère nettement particulariste du sacrifice semble exclure à priori l'idée qu'on a pu y attacher une importance cosmique. En outre nous ne voyons pas que les rites du culte aient eu tellement le caractère de magie sympathique que l'hypothèse en question en devienne plausible. Même quand on désire la pluie, c'est-à-dire dans un cas où les religions primitives ont toute espèce d'actes symboliques calculés de manière à agir par répercussion, le brahmanisme procède simplement au moyen de formules qui peuvent être magiques, comme toutes les formules, mais qui ne sont certainement point une image, une concentration du phénomène à provoquer : « Si le yajamāna veut la pluie, ... qu'il dise : « En vérité,

je désire la pluie ! » et qu'il dise à l'adhvaryu : « Fixe ta pensée sur le vent d'est et sur l'éclair » ; — à l'agnīdhra : « Fixe ta pensée sur les nuages » ; — au hotar : « Fixe ta pensée sur le tonnerre et la pluie » ; — au brahmane : « Fixe ta pensée sur toutes ces choses ». — Car où les prêtres officiants pratiquent le sacrifice en parfait accord (*saṁvidānās*), là il pleuvra en effet ». (Çat. Br. 1, 5, 2, 19). Dans Çat. Br. 1, 8, 3, 12 le yajamāna qui désire la pluie, prend en mains le *prastara*, une touffe d'herbes qui joue un grand rôle dans le sacrifice, et dit : « Ciel et terre, soyez en harmonie ! », « car si le ciel et la terre sont en harmonie, alors, en vérité, il pleut » (1).

Il est vrai que les actes du culte sont liés à des moments déterminés du jour, du mois, de l'année. Mais pour que ce lien se soit établi, il n'était point nécessaire que l'on vît dans le sacrifice le ressort par excellence de l'univers ; il suffisait qu'on attachât de l'importance au renouvellement périodique des éléments du culte, et qu'on crût devoir faire coïncider ce renouvellement avec le retour des époques de l'année et du mois (2). Il est possible aussi que de très bonne heure on ait attribué une valeur religieuse spéciale à ces dates qui sont comme les ponctuations du temps. Nous-mêmes, nous ressentons une émo-

(1) Sa yadi vṛṣṭikāmaḥ syāt / etenaiva (prastaram) ādadīta « saṁjānāthāṁ dyāvāpṛthivī » ti ; yadā vai dyāvāpṛthivī saṁjānāthe, atha varṣati — *Çat. Br.* 1, 5, 2, 19 : sa yadi vṛṣṭikāmaḥ syāt / .... brūyād « vṛṣṭikāmo vā 'asmī » 'ti, tatro 'adhvaryuṁ brūyāt « purovātaṁ ca vidyutaṁ ca manasā dhyāye » 'ty, *etc.* ; Varṣati haiva tatra yatraivam ṛtvijaḥ saṁvidānā yajñena caranti.

(2) Il importe d'ailleurs de remarquer que la théorie elle-même n'est pas d'une rigueur absolue en ce qui concerne les dates prescrites. Ainsi pour l'*agnyādhāna*, certains moments de l'année sont indiqués comme particulièrement favorables : mais l'essentiel est que les feux soient établis ; la saison est en somme secondaire. Ainsi qu'on ne remette pas au lendemain l'agnyādhāna, « car qui connaît le demain de l'homme ? » Çat. Br. 2, 1, 3, 9 : na çvaḥçvam upāsīta ; ko hi manuṣyasya çvo veda ?

tion particulière quand arrive une de ces échéances qui marquent le commencement d'une nouvelle étape. Ce fut à bien plus forte raison le cas des primitifs dont l'horizon était beaucoup plus restreint, et qui, plus que nous, étaient dans la dépendance des saisons et des lunaisons. Comme le dit expressément un passage du Çatapatha Brāhmaṇa, « toutes les nuits se concentrent dans les deux nuits de la pleine et de la nouvelle lune ; toutes les nuits de la quinzaine croissante dans la nuit de la pleine lune ; toutes celles de la quinzaine décroissante dans la nuit de la nouvelle lune. En vérité, quiconque, sachant ceci, offre (l'agnihotra) lui-même au jour de l'entrée dans le jeûne, l'offrande est toujours faite par lui ». (11, 1, 7, 4) (1).

La théorie sacerdotale est venue ensuite exalter le sacrifice au point d'en faire le pivot de l'univers, la condition indispensable du retour régulier des phénomènes cosmiques. Elle maintenait donc l'association étroite des rites et des époques annuelles, mais en renversant le rapport qui les unissait les uns aux autres. On sacrifiait parce que la lune était pleine : on enseigne dorénavant que la lune est pleine parce qu'on a sacrifié. Les dates du sacrifice sont considérées comme les articulations de Prajāpati, identifié à l'année. S'il importe de commencer le jeûne en un jour déterminé, c'est que le moment est venu d'infuser par le sacrifice une nouvelle énergie dans les membres de Prajāpati épuisé (Çat. Br. 1, 6, 3, 35) (2).

(1) Ete ha vai rātrī / sarvā rātrayaḥ samavayanti ; yā āpūryamāṇapakṣasya rātrayas, tāḥ sarvāḥ paurṇamāsīṁ samavayanti : yā apakṣīyamāṇapakṣasya rātrayas, tāḥ sarvā amāvāsyāṁ samavayanti. Sa yo haivaṁ vidvānt, svayam upavasathe juhoti, sarvadā haivāsya svayaṁ hutaṁ bhavati. (*Comm.* samavayanti samprāpnuvanti ekībhavanti / evaṁviduṣaḥ svayaṁ parvaṇi juhvato yajamānasya anyāsu rātriṣu ṛtvijā kriyamāṇo 'pi homaḥ svayaṁhomaḥ sampadyate).

(2) sa vai saṁvatsara eva Prajāpatis ; tasyaitāni parvāṇy ahorātrayoḥ saṁdhī paurṇamāsī cāmāvāsyā ca 'rtumukhāni.

Au moment de la nouvelle lune, le soma (ou la lune), nourriture des dieux, est entré dans les plantes et les eaux. On le recueille donc chez les vaches qui ont mangé les plantes et bu les eaux ; du lait de ces vaches, on fait un breuvage composé de lait doux et de lait acide ; de ce mélange, on fait la libation appelée *sāṃnāyya*, en l'honneur d'Indra, le tueur de Vṛtra. « Quand il a ainsi recueilli (le soma) des plantes et des eaux, le yajamāna fait qu'il se reproduise des libations ; reproduit des libations, Soma (c'est-à-dire la lune) devient visible à l'occident » (Ç. Br. 1, 6, 4, 15) (1). Si le yajamāna commençait à jeûner avant la nouvelle lune, il offrirait à Indra, non pas du soma, mais du lait, et Indra n'y puiserait pas l'énergie qui lui est nécessaire pour lutter contre Vṛtra.

Quant au sacrifiant, il est encore si bien considéré comme le principal moteur des actes sacrés, que son rôle grandit à mesure que grandit l'importance du culte : « La consécration de quiconque est consacré, intéresse l'univers (*sarvam abhi dīkṣate*) ; car il est consacré en vue du sacrifice ; et ce monde-ci naît du sacrifice. En préparant le sacrifice pour lequel il est consacré, il produit cet univers. » (Çat. Br. 3, 6, 3, 1) (2).

Le centre de l'action religieuse est encore dans le sacrifiant ; mais la circonférence du cercle sur lequel s'étend cette action, dépasse les besoins prochains de la vie familiale ; les théologiens l'ont portée presque à l'infini.

(1) Sa (somo rājā *ou* candramāḥ) yatraiṣa etāṁ ratriṁ na purastān na paçcād dadṛçe, tad imaṁ lokam āgachati, sa ihāpaç cauṣadhīç ca praviçati. Tad enam adbhya oṣadhibhyaḥ saṁbhṛtyāhutibhyo 'dhi janayati ; sa eṣa āhutibhyo jātaḥ, paçcād dadṛçe.

(2) Sarvaṁ vā 'eṣo 'bhi dīkṣate / yo dīkṣate ; yajñaṁ hy abhi dīkṣate ; yajñaṁ hy evedaṁ sarvam anu ; taṁ yajñaṁ saṁbhṛtya, yam imam abhi dīkṣate, sarvam idaṁ visṛjate.

III.

De si ambitieuses visées n'ont pas existé en dehors des milieux strictement sacerdotaux ou des cercles qui subissaient l'influence de ces milieux. En réalité, accompli par le maître de maison comme représentant de la famille, le sacrifice n'étend pas ses effets au-delà de la famille. Du moins intéresse-t-il celle-ci tout entière, les bêtes comme les gens, les ancêtres et la postérité comme les vivants. C'est grâce au sacrifice, que tous les êtres qui la composent, prospèrent et vivent, c'est-à-dire mangent. Par l'idée qui l'a inspiré, le sacrifice nous reporte à une époque où le souci premier du chef de famille était de nourrir les siens, ou plutôt de pourvoir à leur alimentation d'une manière qui fût non plus précaire, mais constante et assurée.

La régularité du sacrifice n'est pas seulement la condition indispensable de la prospérité de la famille, elle l'est aussi de sa perpétuité. Les défunts, en effet, veulent eux aussi être nourris. Il leur importe grandement qu'il n'y ait pas interruption dans le *piṇḍapitṛyajña*, l'offrande de 3 ou de 4 boules de riz bouilli qui doit leur être faite à chaque nouvelle lune. Il n'importe pas moins au gṛhapati de laisser après lui un fils qui lui succède dans ses obligations. Les diverses générations de la famille sont si bien solidaires les unes des autres que le pieux devoir rempli ponctuellement par le maître de maison trouve sa récompense dans la naissance d'un fils qui lui fera à son tour les mêmes offrandes. Pour avoir une progéniture masculine, il doit flairer le résidu de riz qui se trouve dans le vase dont il s'est servi, et adresser une prière aux Pères : sa femme mange une des trois boules pendant

qu'on prononce les formules qui contribueront à la rendre féconde. D'ailleurs, si la *patnī* intervient dans un grand nombre des cérémonies du rituel çrautra, c'est que l'un des principaux fruits du sacrifice est l'espoir d'un rejeton mâle. C'est pour cela qu'il est dit que tous les êtres doivent au sacrifice d'être venus à l'existence : « Prajāpati, c'est le sacrifice qu'on accomplit en ce monde, le sacrifice dont toutes les créatures sont nées (à l'origine) ; de la même manière naissent les créatures jusqu'à ce jour. » (Çat. Br. 4, 5, 5, 1) (1).

La nécessité de nourrir les vivants s'impose au père de famille d'une manière encore plus urgente. Non seulement, il est responsable de la vie des siens, mais il l'est aussi de la manière dont ceux-ci s'avisent de pourvoir à leur subsistance. Tant que l'homme se contente des fruits de la nature, il y met peu de façons ; il ne se fait aucun scrupule d'apaiser sa faim au jour le jour avec ce qui se trouve à sa portée. Un moment vient où pour assurer son existence non pas seulement pour le jour même, mais aussi pour le lendemain, voire à longue échéance, il cultive des plantes et domestique des bêtes. Il faut croire que cette sorte de mainmise sur une partie de la nature, et spécialement sur des êtres animés a été pour l'homme primitif une grave affaire ; il lui a paru qu'il empiétait sur ce qui ne lui appartenait pas, et qu'il devait par conséquent prendre des précautions pour que cette usurpation n'eût pas de suites fâcheuses pour lui ou pour les siens (2). Car, ainsi qu'il est dit, « qu'est l'homme, auprès

(1) eṣa vai Prajāpatiḥ / ya eṣa yajñas tāyate, yasmād imāḥ prajāḥ prajātā ; etam v evāpy etarhy anu prajāyante.

(2) Les peuples à demi civilisés s'imaginent assez souvent que par un excès de prévoyance, ils déplaisent à leurs divinités, disposées qu'elles sont à y voir, de la part des adorateurs, un manque de confiance ou

de Prajāpati, pour qu'il s'approprie toute nourriture ? » (Çat. Br. 3, 2, 2, 3). D'autre part, ce sont bien les dieux qui sont expropriés, témoin cette formule prononcée par le yajamāna au moment où l'on offre une des libations de l'agnihotra : « J'offre aux dieux de cette liqueur de vie ; nous vivons de ce qui leur appartient » (Çat. Br. 2, 3, 1, 11) (1).

Le gṛhapati est seul qualifié pour représenter la famille dans toutes ses relations extérieures ; c'est à lui par conséquent qu'il appartient d'apaiser les colères ou les jalousies de ces êtres mystérieux qu'il croit déposséder ou même assujettir à son profit : de là l'obligation de sacrifier au nom de la famille. Mais, puisqu'il s'agit de nourriture, chaque famille pourvoit à ses propres besoins ; si ses membres sont étroitement solidaires les uns des autres, ils n'ont du moins pas à se préoccuper de leurs voisins : de là le caractère nettement familial du culte.

Ces idées ont pu être obscurcies, mais non pas tout à fait éliminées, quand le sacerdotalisme est venu élaborer de tout autres notions. En pleine époque brahmanique survit encore la croyance que, par les sacrifices obligatoires et réguliers, chaque famille est mise à même de manger plantes et animaux. Je rappelle quelques récits et quelques rites où l'on trouve la trace de cette antique conception.

Les Asuras avaient souillé par le poison ou par un sortilège les plantes dont se nourrissaient bêtes et gens. Bêtes et gens dépérissaient. Les dieux s'appliquèrent à

même un effort fait pour s'émanciper de leur tutelle. Il est possible qu'une appréhension de ce genre ait contribué à l'institution du sacrifice.

(1) Asya rasasya jīvanasya devebhyo juhavāni, yad eṣām idaṁ sad upajīvāmaḥ.

les sauver ; ils réussirent par le sacrifice. Ainsi firent les dieux, ainsi firent les ṛṣis, et les hommes à la suite des ṛṣis. Ce furent là les *āgrayaneṣṭis*, c'est-à-dire les offrandes de prémices. « En accomplissant ce sacrifice, les dieux écartèrent le sortilège et le poison des deux sortes de plantes, (celles dont se nourrissent les hommes, et celles dont se nourrissent les bêtes), et depuis, les hommes mangèrent et le bétail brouta. Et maintenant, par le fait qu'il accomplit le sacrifice... le yajamāna rend salutaires, *anamīvās*, et inoffensives, *akilviṣās*, les deux sortes de plantes » (Çat. Br. 2, 4, 3, 1 sqq.).

« Les créatures émises par Prajāpati mangèrent l'orge de Varuṇa ; car à l'origine, l'orge appartenait à Varuṇa... (1) Varuṇa les saisit. Saisies par Varuṇa, elles furent déchirées. Elles étaient couchées ou assises par terre, aspirant et respirant... et c'est à cause du *prāṇa* et de l'*udāna* qu'elles ne périrent pas. Prajāpati les guérit au moyen des *varuṇapraghāsas*. Les créatures nées et les créatures à naître furent ainsi délivrées du lien de Varuṇa ; elles furent sans maladie et sans faute. Or quand le yajamāna accomplit ces offrandes au 4e mois (après le Vaiçvadeva, qui est le premier des *cāturmāsyāni*, des trois sacrifices de saison), il le fait, soit parce qu'ainsi Varuṇa ne saisit pas sa progéniture, soit parce que les dieux firent cette

(1) Tā asya (= Prajāpateḥ) prajā sṛṣṭā Varuṇasya yavān jakṣur ; Varuṇyo ha vā 'agre yavas .... // 2 : tā Varuṇo jagrāha ; / tā Varuṇagṛhītāḥ paridirṇā anatyaç ca prāṇatyaç ca çiçyire ca niṣeduç ca prāṇodānau ; haivabhyo nāpacakramatur .... // 3. tā etena haviṣā Prajāpatir abhiṣajyat. / Tad yāç caivāsya prajā jātā āsan, yāç cājātās, tā ubhayīr Varuṇapāçāt prāmuñcat, tā asyānamīvā akilvisāḥ prajāḥ prājāyata. / 4 : Atha yad eṣa etaiç caturthe māsi yajate, / tan « nāha nv evaitasya tathā prajā Varuṇo gṛhṇātī » 'ti « devā akurvann » iti, nv evaiṣa etat karoti, yāç ca nv evāsya prajā jātā, yāç cājātās, tā ubhayīr Varuṇa-pāçāt pramuñcati ....

offrande ; et les enfants qui lui sont nés ou qui lui naîtront sont par là délivrés du lien de Varuṇa ». (Çat. Br. 2, 5, 2, 1 sqq.). Pour les varuṇapraghāsas, on façonne avec de l'orge un bélier et une brebis. « La raison pour laquelle on façonne un bélier et une brebis, c'est que manifestement le bélier est la victime de Varuṇa, et qu'il délivre manifestement les créatures du lien de Varuṇa. On les fait d'orge, parce que Varuṇa se saisit des créatures quand elles eurent mangé l'orge ; on fait un couple, parce qu'on délivre les créatures du lien de Varuṇa par l'union conjugale. » (Çat. Br. 2, 5, 2, 16) (1).

Bhṛgu, le fils de Varuṇa, se croyait supérieur à son père en savoir. Varuṇa dit : « Il se croit supérieur à moi en savoir. » Il dit à son fils : « Mon fils, va vers l'est ; puis, ayant vu ce que tu y verras, va vers le sud ; puis, ayant vu ce que tu y verras, va vers l'ouest.... » Bhṛgu alla donc vers l'est, et il y trouva des hommes qui mutilaient membre à membre d'autres hommes, et disaient : « tu me l'as fait ; je te le fais. » Bhṛgu dit : « Chose affreuse ! voici des hommes qui mutilent d'autres hommes membre à membre ! ». Ceux qui mutilaient dirent : « Ils nous l'ont fait dans l'autre vie, nous voulons le leur faire dans cette vie. » — « Y a-t-il une expiation ? » demanda Bhṛgu. — « Il y en a une. — Laquelle ? — Ton père la connaît. » — Au sud, c'étaient des hommes qui en dépeçaient d'autres ; à l'ouest des hommes qui, assis et silencieux, mangeaient d'autres hommes assis et silencieux ; au nord, des hommes qui à grands cris mangeaient des

(1) Tad yan meṣaç ca meṣī ca bhavataḥ, eṣa vai pratyakṣaṁ Varuṇasya paçur yan meṣas ; tat pratyakṣaṁ Varuṇa-pāçāt prajāḥ pramuñcati ; yavamayau bhavato, yavān hi jakṣuṣīr Varuṇo 'gṛhṇān ; mithunau bhavato, mithunād evaitad Varuṇapāçāt prajāḥ pramuñcati.

hommes qui criaient aussi. Bhṛgu revint vers Varuṇa, qui lui dit : Les hommes que tu as vus à l'est et qui membre à membre étaient mutilés par d'autres hommes, c'étaient les arbres. *Parce que le yajamāna prend aux arbres le bois pour allumer le feu du sacrifice, il s'assujettit les arbres, il conquiert le monde des arbres....* Et de même, les hommes que Bhṛgu a vu dépécer au sud, ce sont les paçus, les animaux du sacrifice ; et par le fait que l'homme offre du lait, il s'assujettit les animaux, et conquiert le monde des animaux. De la même manière, l'homme conquiert le monde des plantes cultivées et le monde des eaux... Quiconque sachant cela, offre l'agnihotra, s'assujettit l'univers, conquiert l'univers. (Çat. Br. 11, 6, 1, 1 sqq.).

Ce sont, bien entendu, les plantes alimentaires et les animaux domestiques, et, parmi les animaux domestiques, ceux-là surtout qui fournissent du lait à l'homme, que le yajamāna s'approprie par le sacrifice. Les fruits sauvages et les animaux de la forêt restent hors de la sphère d'action du culte. Qu'on les mange ou qu'on ne les mange pas, la religion n'a pas à s'en occuper. A propos de l'entrée dans le jeûne, on dit : « Si le sacrifiant ne mange pas, il est consacré aux Pères (il meurt), mais s'il mange, il offense les dieux (devān atyaçnāti). » On donne donc cette règle : Qu'il mange ce qui croît dans la forêt ». (Çat. Br. 11, 1, 7, 1) (1).

Aussi dans l'Inde, comme en Chine, les seules offrandes que l'homme puisse faire à ses dieux, ce sont celles dont il fait lui-même sa nourriture. « Que le roi accomplisse

(1) Tad vā 'ado vratopāyana 'udyate / « yadi nāçnāti, pitṛdevatyo bhavati ; yady u 'açnāti, devān atyaçnātī » 'ti. Tad « āraṇyam açnīyād » iti tatra sthāpayanti.

le sacrifice du cheval avec des bêtes apprivoisées ; alors les chemins coïncideront, les frontières des villages seront contiguës ; ni ogres, ni tigres, ni voleurs, ni meurtriers, ni brigands ne viendront dans la forêt. Mais s'il immole des bêtes sauvages, les routes s'écartent, les frontières ne sont plus contiguës.... C'est pourquoi il est dit : « La bête de la forêt n'est pas une bête (paçu) ; on ne doit pas l'offrir en sacrifice. » (Çat. Br. 13, 2, 4, 2 sqq.) (1).

Un récit bien connu, qu'on trouve à la fois dans l'Aitareya Brāhmaṇa (2, 8) et dans le Çatapatha Brāhmaṇa (1, 2, 3, 6 sqq.), expose que l'essence sacrificielle passa de l'homme dans le cheval, du cheval dans la vache, et puis successivement dans la brebis, la chèvre, la terre, l'orge et le riz, — de sorte que l'orge et le riz contiennent la vertu de toutes les autres victimes. La conclusion que le Çatapatha Brāhmaṇa donne à cette légende est bien remarquable : c'est qu'il y a des animaux qu'il ne faut pas manger. Or ces animaux ont au moins en partie l'air d'être des espèces sauvages apparentées aux espèces domestiques, le bos gaurus, le chameau, et sans doute aussi le çarabha. L'Aitareya Brāhmaṇa dit expressément : « Les animaux dont l'essence sacrificielle s'en est allée, sont impropres au sacrifice et l'homme ne doit pas manger de leur chair (2). » — « Assurément, toute nourriture n'est pas appropriée à Prajāpati. Or, comparé à Prajāpati, qu'est l'homme pour qu'il s'approprie toute nourriture ? Quelle que soit la nourriture qu'il n'offre pas à

(1) Sa yad grāmyaiḥ saṁsthāpayet, sam adhvānaḥ krāmeyuḥ, samantikaṁ grāmayor grāmāntau syātām, na 'rkṣīkāḥ puruṣavyāghrāḥ parimoṣiṇa āvyādhinyas taskarā araṇyeṣv ājāyeran, yad āraṇyair vyadhvānaḥ krāmeyur, vidūraṁ grāmayor grāmāntau syātām .... // 3 : tad āhuḥ / « apaçur vā 'esa yad āraṇyo ; naitasya hotavyam ».

(2) *Ait. Br.* 2, 8, 6 (= adhy. 6, 8, 6) : ta eta utkrāntamedhā amedhyāḥ paçavas, tasmād eteṣāṁ nāçnīyāt.

Prajāpati, que le sacrifiant y renonce lui-même, et n'en mange pas tant qu'il vit. » (Çat. Br. 5, 2, 2, 5. 4) (1). — Une voix se fit entendre : « Puruṣa, ne consomme pas (ces victimes humaines), car si tu les consommes, l'homme mangera l'homme » (Çat. Br. 13, 6, 2, 13) (2).

L'offrande par excellence est le soma. Or bien loin que le sacrifice fasse de cette liqueur la boisson légitime de l'homme, elle demeure expressément réservée aux dieux et aux brahmanes. Et pourtant les libations de soma se font précisément dans les grands sacrifices réguliers, qui ont pour principal objet, avons-nous dit, d'assurer à chaque famille la paisible jouissance des aliments fournis par les plantes et les animaux domestiques. D'où vient cette différence ?

Remarquons tout d'abord que, pour les temps les plus anciens, rien ne prouve que les brahmanes eussent seuls le droit de boire le soma. Quelques passages du Ṛgveda semblent indiquer au contraire que les bienfaits de ce breuvage sont accessibles à tous sans exception. Mais peu importe. Il est plus que probable que par suite du déplacement des tribus aryennes, le moment vint où l'ancienne liqueur enivrante cessa d'être d'un usage ordinaire. Le

(1) Prajāpater nv eva sarvam annam anavaruddhaṁ ; ka u tasmai manuṣyo, yaḥ sarvam annam avarundhīta ? .... // 4 : sa yan na saṁbharati, tasyodbruvīta. tasya nāçnīyād yāvajjīvaṁ.

(2) atha hainaṁ vāg abhyuvāda : « Puruṣa, mā saṁtiṣṭhipo ! yadi saṁsthāpayiṣyasi, puruṣa eva puruṣam atsyatī » 'ti. Il n'est pas inutile de rappeler à ce propos que le rituel atteste pour les époques anciennes le libre usage de la viande de bœuf ou de vache. Il est vrai que le Çatapatha Brāhmaṇa (3, 1, 2, 21) déclare déjà que manger de la viande c'est commettre un crime abominable ; mais il ajoute : « Néanmoins, Yājñavalkya a dit : « Quant à moi, j'en mange pourvu qu'elle soit nourrissante » (aṁsala = tendre, Eggeling). C'est encore à Yājñavalkya qu'on attribue cette règle inscrite dans le Çāstra qui porte son nom : « Quiconque mange de la viande après avoir rendu hommage aux dieux et aux pères, ne se charge pas d'une faute. » (I, 179).

rite maintint la libation traditionnelle, quitte à remplacer le breuvage primitif par d'autres, plus à portée, mais sans doute moins flatteurs pour le goût. De cette manière, le soma, c'est-à-dire les liqueurs assez diverses qui portèrent successivement ce nom, prit un caractère de plus en plus religieux. En effet, il a souvent suffi, pour consacrer un objet ou un acte, qu'il survécût comme tradition en disparaissant de l'usage commun. Pour les brahmanes, boire le soma, ce fut moins un privilège qu'une obligation ; mais, comme toujours, par le fait même que l'obligation n'incombait qu'à un groupe restreint de personnes, elle s'est peu à peu transformée en privilège (1).

IV.

Si notre explication est correcte, l'homme a sacrifié parce qu'il a cru légitimer ainsi les graves empiètements qu'il se permettait pour assurer sa subsistance. Nous savons pourquoi il sacrifie ; nous ne savons pas encore comment il a pu penser que les rites auxquels il avait recours obtiendraient l'effet désiré.

Pour détourner de lui et des siens la colère de puissances jalouses et vindicatives, le sacrifiant emploie concurremment deux moyens dont l'efficacité devait lui paraître évidente : il leur abandonne une part de ce dont il dispose pour l'alimentation de la famille ; il tâche de les désarmer par sa contrition.

Le yajamāna paie en quelque sorte tribut à la divinité, comme le vaiçya paie tribut au roi. « Les dieux subsistent de ce qui leur est offert en ce monde » (Çat. Br. 1, 2, 5,

(1) Sur la substitution mystique de la surā au soma, voir, entre autres passages, Aitareya Brāhmaṇa 7, 31 ; 8, 20.

24) (1). Que les dieux soient satisfaits, le yajamāna n'a plus rien à craindre de leur part. Dans une cérémonie accomplie en l'honneur de Rudra, on enfouit dans une taupinière un gâteau d'orge pendant qu'un prêtre murmure cette formule : « C'est là ta part, Rudra : la taupe est ton animal » (Çat. Br. 2, 6, 2, 10). Il n'est point nécessaire que la part du dieu soit bien grande. De même que dans le mois, il y a en quelque sorte concentration de l'influence religieuse sur les deux jours de la nouvelle et de la pleine lune, et que les sacrifices faits à ces deux époques libèrent tout le reste du mois ; de même les libations de lait, les gâteaux d'orge et de riz, par leur sacralisation intensive, désacralisent le lait, l'orge et le riz qui servent à l'alimentation de la famille. La vraie préoccupation du yajamāna, c'est plutôt d'affirmer le caractère spécial de la part réservée aux dieux. Le brahmanisme est en effet à cette phase où une ligne tranchée de démarcation est tracée entre tout ce qui est sacré et tout ce qui est profane. « Ce qui est humain est funeste (vyṛddham) au sacrifice. » (Çat. Br. 1, 8, 1, 29 ; cf. 3, 2, 2, 15 ; 3, 8, 1, 15). « Qu'on ne fasse pas (dans la darçapūrṇamāseṣṭi) le gâteau trop grand ; car en le faisant grand, on ferait un gâteau humain ; humain, il serait funeste au sacrifice » (Çat. Br. 1, 2, 2, 9) (2).

(1) itaḥ pradānād dhi devā upajīvanti.

(2) tam (puroḍāçam) na satrā pṛthum kuryāt ; mānuṣam ha kuryād, yat pṛthum kuryād ; vyṛddham vai tad yajñasya, yan mānuṣam. Ce n'est pas à dire que l'homme puisse faire un usage immodéré des aliments qu'il doit à la tolérance de la divinité. Prajāpati a assigné à tous les êtres leur lot particulier ; à l'homme, il a prescrit de manger deux fois par jour, le matin et le soir. Mais tandis que les dieux, les Pères. et les bêtes observent fidèlement l'ordre établi par Prajāpati, « quelques hommes le transgressent. Aussi quiconque devient gras, s'engraisse en culpabilité jusqu'à ce qu'il chancelle et ne puisse plus marcher. » (Çat. Br. 2, 4, 2, 3, 6) : naiva devā atikrāmanti, na pitaro, na

Les rites expiatoires ne sont pas moins significatifs. Le chef de famille, se sentant responsable pour tous les siens de l'usurpation dont il s'est rendu coupable en appropriant à son usage des êtres de la nature, se livre en quelque sorte à la divinité. La *dīkṣā* fait de lui un être à part, et par conséquent sacré ; il est retranché momentanément de la vie quotidienne : « Celui qui est consacré, en vérité s'approche des dieux et devient une des divinités (devānām eko bhavati). Or les dieux sont séparés des hommes, et séparé est aussi ce qui est enclos de toutes parts ; c'est pourquoi il faut enclore de tous côtés celui qui est consacré » (Çat. Br. 3, 1, 1, 8) (1). Des privations et des abstinences de toutes sortes viennent accentuer son caractère extra-humain. Car « ce que manger est pour les hommes, le jeûne (*vrata*, les diverses observances religieuses) l'est pour les dieux » (Çat. Br. 4, 6, 4, 2) (2). Bref, il appartient aux dieux, et il ne peut rentrer dans le monde des profanes qu'après s'être dûment racheté. Sa rançon, c'est l'offrande : « Celui qui reçoit l'initiation s'immole à toutes les divinités. Or Agni, c'est toutes les divinités ; Soma, c'est toutes les divinités. Par le fait qu'il immole la victime destinée à Agni-Soma, le yajamāna se rachète de toutes les divinités. » (Ait. Br. 2, 3, 9). (3) Mais ici encore, il y a limitation de la durée pendant laquelle le yajamāna appartient à la divinité ; de sorte qu'en fait le sacrifice a pour effet de le racheter périodiquement.

paçavo ; manuṣyā evaike 'tikrāmanti ; tasmād yo manuṣyāṇāṁ medyaty, açubhe medyati, vihūrchati hi, na hy ayanāya cana bhavati.

(1) devān vā 'eṣa upāvartate, yo dīkṣate ; sa devatānām eko bhavati. Tira-iva vai devā manuṣyebhyas ; tira-ivaitad yat pariçritaṁ ; tasmāt pariçrayanti.

(2) yad vai manuṣyāṇām açanaṁ, tad devānāṁ vratam.

(3) sarvābhyo vā 'eṣa devatābhya ātmānam ālabhate, yo dīkṣate ; 'gniḥ sarvā devatāḥ. somaḥ sarvā devatāḥ. Sa yad agnīṣomīyaṁ paçum ālabhate, sarvābhya eva tad devatābhyo yajamāna ātmānaṁ niṣkrīṇīte.

V

Le support du sacrifice est donc le sacrifiant. « Le maître du yajña, en vérité, c'est le yajamāna » (Çat. Br. 1, 7, 1, 11) (1). C'est le chef de famille qui entre en communication avec le dieu ; c'est lui qui retire le fruit des actes rituels, et, par lui, les membres de sa famille. On peut relever dans la légende, dans les traditions mêmes du brahmanisme sacerdotal bien des indices qui donnent à croire que sur ce point la réalité des faits a été en complet désaccord avec les prétentions et les théories cléricales. Tout d'abord les hymnes védiques ne laissent aucune incertitude sur ce point : le personnage à qui vont tous les hommages, c'est le riche laïque, *maghavan*, *sūri*, ou *svāmin*. Il n'en est guère autrement dans la littérature orthodoxe et même bouddhique. Une chose remarquable, et qui prouve quelle place considérable les laïques ont dû tenir dans la religion, c'est que de certains rites relativement récents, mais reconnus cependant par les autorités théologiques, on avoue sans difficulté l'origine princière. C'est, par exemple, le cas des sacrifices Dākṣāyaṇas, qui sont une modification de la darçapūrṇamāseṣṭi attribuée à des Kṣatriyas (cf. Çat. Br. 2, 4, 4). Rappelons aussi que le savoir théologique n'est point l'apanage exclusif des gotras brahmaniques. Ce n'est pas seulement dans les Upaniṣads, mais aussi dans le Çatapatha Brāhmaṇa et dans le Ṛgveda qu'on rencontre parmi les rois ou les fils de rois des invidualités religieuses fort réputées. Un ṛṣi, auteur d'hymnes védiques, Parucchepa, descend du roi Divodāsa. Un autre roi, Janaka, a laissé de vivants

(1) yajamāno vai yajñapatiḥ.

souvenirs dans la littérature orthodoxe : Le roi du Videha, Janaka, faisait une tournée avec quelques brahmanes. Il leur demanda comment ils s'acquittaient chacun de l'agnihotra. Yājñavalkya fit la meilleure réponse, et reçut du roi, comme récompense, cent vaches. Mais le sage Yājñavalkya lui-même ne sait pas à fond la théorie de l'agnihotra. Il faut que le roi le renseigne sur certains points obscurs. Aussi Yājñavalkya lui accorde-t-il un *vara*, un vœu. « Accorde-moi, demanda Janaka, la permission de te poser n'importe quelle question à mon gré. » Dès lors, Janaka fut un brahmane. (Çat. Br. 11, 6, 2) (1).

A l'origine, le prêtre est un assistant qui chante, dit les formules, fait les gestes rituels. Le brahmane proprement dit est donné comme le médecin du sacrifice, le *bhiṣaj* ; son importance est donc éventuelle ; que les actes soient correctement accomplis, et son rôle est réduit à néant. En principe, le ṛtvij n'a pas à attendre du sacrifice autre chose que la dakṣiṇā, le salaire. Les textes le disent nettement là où leur jugement est désintéressé. C'est par exemple ce que déclare par rapport au hotar le Çatapatha Brāhmaṇa, qui est censé fait pour l'adhvaryu : « Quelques-uns disent : « Puissent le ciel et la terre me protéger ». Ils prétendent que de cette manière le hotar ne s'exclut pas de la bénédiction qui résulte du sacrifice. Qu'on ne s'exprime pas ainsi. La bénédiction obtenue par le sacrifice est pour le sacrifiant. Qu'est-ce que les prêtres officiants ont à faire avec elle ? Quelque bénédiction qu'ils demandent, elle est toute pour le sacrifiant seul. Quiconque dit : « Puissent le ciel et la terre me protéger ! »

(1) Un autre roi du Videha, Māṭhava, semble aussi avoir été versé dans les questions théologiques. Cf. Çat. Br. 1, 4, 1, 10 sqq. — Sur Vasiṣṭha, cf. Ç. Br. 12, 6, 1, 41.

envoie sans adresse cette bénédiction. Que le hotar dise : « Puissent le ciel et la terre protéger le yajamāna ! » (Çat. Br. 1, 9, 1, 21) (1). Aussi pendant que le hotar récite la bénédiction, le yajamāna murmure : « Qu'Indra mette en moi sa puissance ; que des richesses abondantes s'accroissent pour nous ; qu'il y ait des bénédictions pour nous ; qu'il y ait de vraies bénédictions pour nous ! » « Car c'est en vérité une réception de bénédictions. Quelques bénédictions que les prêtres invoquent à cette occasion sur lui, il les reçoit et les fait siennes ». (Çat. Br. 1, 8, 1, 42) (2).

Il y a plus. Il n'apparaît pas que le prêtre qui officie revête pendant la cérémonie un caractère particulièrement sacré ou divin. Le gâteau de la darçapūrṇamāseṣṭi est censé cuit par le dieu Savitar ; cuit par un dieu, il n'est pas humain ; le toucher, c'est le profaner. Cependant une formule fait que l'attouchement du gâteau soit sans danger. C'est l'adhvaryu qui la prononce : « N'aie pas peur, ne t'inquiète pas ! » « Il parle ainsi : « N'aie pas peur, ne t'inquiète pas, parce que moi *un homme* je te touche toi qui n'es pas humain ! » (Çat. Br. 1, 2, 2, 15) (3). Puisque le rite est dans ces matières autrement

(1) tad u haika 'āhuḥ / « ubhe ca meti tathā hotāçiṣa ātmānaṁ nāntaretī » 'ti tad u tathā na brūyād ; yajamānasya vai yajña 'āçīḥ Kiṁ nu tatra 'rtvijāṁ ? Yām vai kāṁ ca yajña 'ṛtvija āçiṣam āçāsate, yajamānasyaiva sā ; na ha sa etāṁ kva canāçiṣaṁ pratiṣṭhāpayati, ya āhobhe ca meti Tasmād u brūyād « ubhe cainam » ityeva.

(2) atha yatrāçiṣam āçāste / taj japati « mayīdam indra indriyaṁ dadhatv ! asmān rāyo maghavānaḥ sacantām ! asmākaṁ santv āçiṣaḥ ! satyā naḥ santv āçiṣa » ! ity. āçiṣām evaiṣa pratigrahas ; tad yā evātra 'rtvijo yajamānāyāçiṣa āçāsate, tā evaitat pratigṛhyātmankurute.

(3) so 'bhimṛçati / « mā bher, mā saṁvikthā » iti, « mā tvaṁ bheṣīr, mā saṁvikthā, yat tvāham amānuṣaṁ santaṁ mānuṣo 'bhimṛçāmī » 'ty evaitad āha. La doctrine, il est vrai, n'est pas arrêtée sur ce point. Le Çatapatha Brāhmaṇa enseigne en effet que le hotar, au moment où il est choisi pour 'office de prêtre officiant, devient « comme non-humain »

plus significatif que la théorie, il est remarquable que, lorsqu'on amène la victime sur le lieu du sacrifice, le yajamāna ne puisse pas la toucher directement. C'est le pratiprasthātar qui la tient par derrière au moyen d'une sorte de fourche ; l'adhvaryu tient le pratiprasthātar, le yajamāna tient l'adhvaryu. Si c'était, comme on l'a dit, parce que le yajamāna ne saurait sans danger toucher l'animal qui, à ce moment, est sursaturé de divinité, il est évident que l'ordre de préhension serait autre : en tête viendrait l'adhvaryu, puis le pratiprasthātar, qui n'est que l'aide de l'adhvaryu et dont le caractère est partant beaucoup moins sacré. Il y a évidemment gradation ascendante au point de vue religieux de l'assistant au prêtre principal, de celui-ci au yajamāna (1).

Dans les longues sessions sacrificielles, où les opérations durent plusieurs jours et quelquefois même toute une année, et où par conséquent les rôles ne pouvaient plus être tenus que par les professionnels du sacrifice, il est prescrit que seuls les brahmanes ont qualité pour officier : comme souvent, la théorie est venue consacrer l'état de fait. Mais le yajamāna est si bien un rouage essentiel du culte que la fonction et le titre de gṛhapati

(*amānuṣa iva*), et qu'il lui faut subir un rite de désacralisation pour redevenir *mānuṣa*. Mais d'autres textes attribuent le même rite au yajamāna, ou le passent sous silence.

(1) D'après le Çatapatha Brāhmaṇa, le yajamāna ne doit pas tenir lui-même la victime, parce qu'elle est menée à la mort ; mais il doit la tenir indirectement, pour ne pas être retranché du sacrifice. (3, 8. 1, 10) : tad āhuḥ / « naiṣa yajamānenānvārabhyo ; mṛtyave hy etaṁ nayanti ; tasmān nānvārabhete » 'ti. Tad anv evārabheta ; na vā' etaṁ mṛtyave nayanti, yaṁ yajñāya nayanti ; tasmād anv evārabheta, yajñād u haivātmānam antariyād, yan nānv ārabheta ; tasmād anv evārabheta. Tat parokṣam anvārabdhaṁ bhavati ; vapāçrapaṇībhyāṁ pratiprasthātā, p atiprasthātāram adhvaryur, adhvaryuṁ yajamāna ; etad u parokṣam anvārabdhaṁ bhavati.

sont dévolus à un des brahmanes associés pour la cérémonie.

Il est vrai que dans un rite qui semble être fort ancien, celui du Rājasūya, ou du sacre, le prêtre dit : « Cet homme, o vous Kurus....., est *votre* roi. Notre roi, à nous brahmanes, c'est Soma ! » Mais on aurait peut-être tort de voir là l'affirmation publique et solennelle de l'indépendance des brahmanes par rapport à la royauté. Le commentaire que donne le Çatapatha Brāhmaṇa de cette fière parole, la réduit en définitive à de très modestes proportions ; il montre qu'il ne s'agit que de constater l'immunité dont jouit le brahmane en fait d'impôts : « Par cette formule, il fait que toutes choses ici-bas soient une nourriture pour le roi ; mais il excepte le brahmane, et le brahmane seul ; c'est pourquoi le roi ne doit pas se nourrir de brahmanes » (1).

Non, c'est le yajamāna qui est le soleil ; les ṛtvijs sont les points cardinaux (Çat. Br. 5, 3, 3, 12 ; cf. 5, 4, 2, 3). Quand Agni se sauva loin des dieux, pour ne pas leur servir de hotar, il alla se cacher dans les eaux. Les dieux finirent par l'y découvrir, et Agni cracha sur ces eaux qui n'avaient pas su lui servir de refuge. De là naquirent les dieux Āptyas, Trita, Dvita, Ekata. « Ils allaient et venaient avec Indra, tout comme aujourd'hui un brahmane prend place dans le cortège d'un roi ». (Çat. Br. 1, 2, 3, 2) (2).

Si l'on réfléchit que dans le repas communiel qui accompagne l'agnihotra, la part du brahmane, c'est l'*ucchiṣṭa*, ce qui reste dans le pot, et que, d'après le Çata-

(1) *Çat. Br.* 5, 3, 3, 12 : « eṣo vo 'mī rājā, somo 'smākaṁ brāhmaṇānāṁ rāje » 'ti. Tad asmā 'idaṁ sarvam ādyaṁ karoti ; brāhmaṇam evāpoddharati ; tasmād brāhmaṇo 'nādyaḥ.

(2) ta Indreṇa saha ceruḥ / yathedaṁ brāhmaṇo rājānam anucarati.

patha Brāhmaṇa (13, 8, 3, 11) (1), le tumulus du kṣatriya doit avoir la hauteur d'un homme qui a les bras levés, tandis que, pour le brahmane, il doit s'élever seulement à la hauteur de la bouche, on reconnaîtra combien tous ces indices concordent, et combien il devient vraisemblable que, par son institution, le sacrifice remonte à un temps où tout père de famille aryen était prêtre pour les siens, et n'avait besoin d'aucun intermédiaire pour entrer en relation avec la divinité.

VI.

Peu à peu les rôles se sont renversés. L'importance du brahmane grandit ; le sacrifiant ne garde, ou peu s'en faut, que le privilège de donner la dakṣiṇā. Deux causes semblent avoir coopéré à cette diminution, le développement de l'individualisme religieux et celui du sacerdotalisme. La religion a cessé d'être diffuse pour se concentrer dans deux catégories d'hommes, l'ascète et le brahmane ; le premier, représentant l'élément personnel, spontané, novateur ; le second, la tradition collective, de plus en plus étroite et obligatoire. Il se fit donc comme une division du travail religieux. Au temps des anciennes légendes, les dieux, les ṛṣis, les démons eux-mêmes, sont en même temps *çrāmyantas* et *arcantas*, peinant et chantant les louanges. Entre les cramaṇas d'un côté, et les ritualistes de l'autre, il ne reste plus guère de place pour le yajamāna, le laïque, et son rôle ne se maintient dans le sacrifice qu'à titre de survivance.

En effet, l'ascétisme, sous ses diverses formes, c'est la

(1) Que la théologie ait fait de l'ucchiṣṭa, précisément parce qu'il est absorbé par les brahmanes, un des ressorts de l'ordre universel, cela ne saurait être pris en sérieuse considération.

pénétration de la vie toute entière par un idéal religieux plus ou moins élevé. L'ascète fait fi d'un culte qui, en sursaturant de religion certains moments, certains objets, certaines personnes, libère complètement tout le reste, et fait artificiellement deux parts dans l'existence. Or, la distinction entre ce qui est profane et ce qui est divin ne saurait être plus complète que dans le brahmanisme, ni s'exprimer d'une manière plus frappante que dans cette légende que raconte le Çatapatha Brāhmaṇa (2, 2, 2) : « Les dieux et les Asuras luttaient les uns contre les autres... les dieux demeuraient inférieurs ; ils se mirent à peiner et à louer ... ils virent l'immortel Agnyādheya. Ils dirent : « Allons, plaçons cet immortel en nous-mêmes... » Ils dirent aux Asuras : « Nous établirons en nous-mêmes (ā-dhā) les deux feux, et vous, que ferez-vous ? » — Nous le déposerons (ni-dhā), disant : « Mange l'herbe ; mange le bois ; cuis la bouillie ; cuis les aliments ». Or ce feu que les Asuras déposèrent, c'est le feu même avec lequel les hommes préparent leur nourriture ». L'ascétisme dira au contraire avec le poète de la Bhagavad Gītā : « La vraie dévotion, celle qui détruit la souffrance, c'est la dévotion de quiconque mange, se délasse, déploie son activité, dort et veille avec dévotion ». Si l'on ajoute que l'ascétisme spécifiquement hindou est imbu de l'idée que le mérite acquis par l'individu reste strictement individuel, et n'est point par conséquent réversible sur une famille ou sur un groupe quelconque, on comprendra qu'il devait se trouver nécessairement en conflit avec l'ancienne conception du sacrifice.

De son côté, le sacerdotalisme, à mesure qu'il s'est développé, a battu en brèche la religion familiale. Sans doute nous avons dans nos textes l'expression des aspira-

tions du brahmanisme plutôt que l'image fidèle de la réalité ; cependant, il ne faut pas perdre de vue que dans l'Inde plus qu'ailleurs, la théorie a souvent réussi à mouler les faits à sa ressemblance. D'ailleurs, les besoins d'un culte compliqué et formaliste ont nécessairement poussé à la spécialisation religieuse. Un apprentissage professionnel est devenu indispensable du jour où les cérémonies se sont imprégnées de magie. Or ce fut le cas dès qu'au sacrifice s'est mêlée la préoccupation de soustraire à des influences hostiles le yajamāna et les actes qu'il accomplissait. Le brahmane, en effet, n'est pas seulement un médecin, c'est-à-dire le redresseur de toute faute commise ; c'est aussi un magicien, le repousseur des esprits malins (apahantā rakṣasām). Magicien, il l'est même à un tel point, qu'il y a quelque chose d'équivoque dans son caractère. — On raconte que les Asuras étaient en train de construire un autel pour monter au ciel. Pour déjouer leurs efforts, il faut à tout prix les tromper. Que fait Indra ? Il se rend vers les Asuras en se faisant passer pour un brahmane (Çat. Br. 2, 1, 2, 13 sqq. ; Taitt. Br. 1, 1, 2, 4 sqq.). — Bientôt, le brahmane prétend agir directement sur les phénomènes de la nature ; il devient un agent cosmique, sans cesser pour cela d'être un sorcier. Nous avons le mélange des deux conceptions dans ce passage du Çatapatha Brāhmaṇa qui se propose d'expliquer pourquoi les « vers d'allumage » (sāmidhenīs) doivent, autant que possible, être dits d'une seule haleine par le hotar : « En les récitant ainsi, il rend continus les jours et les nuits de l'année, et les jours et les nuits de l'année s'écoulent d'une manière ininterrompue. Et ainsi il ne donne pas accès au haineux ennemi ; il lui donnerait accès, s'il ne récitait pas les sāmidhenīs sans interrup-

tion ». (Çat. Br. 1, 3, 3, 16) (1). Dès lors non seulement, c'est la formule correctement dite qui est considérée comme le plus efficace moyen d'action sur la divinité, mais encore l'horreur de ce qui est spontané et individuel devient si grande qu'on condamne au nom de la religion tout excès, toute *superstitio* : « Il ne faut pas que le hotar fasse plus de prières que cela ; sinon, ce serait un excès ; tout ce qui est excessif dans le sacrifice est à l'avantage du haineux ennemi » (Çat. Br. 1, 9, 1, 18) (2).

Dépositaire unique de la toute puissance des ṛcs, des sāmans et des yajus, le brahmane a émis la prétention de partager avec le yajamāna les bénéfices des actes sacrés. Dans le rite des uparavas, l'adhvaryu et le yajamāna se touchent réciproquement la main droite à travers deux des trous qui ont été creusés dans le sol, et l'adhvaryu dit : « Sacrifiant, qu'y a-t-il ici ? » — Bonheur, dit l'autre. « Que ce bonheur soit à nous en commun », dit l'adhvaryu à voix basse. Puis ils changent de place, car on a creusé quatre trous, et se touchent la main. Cette fois, c'est le yajamāna qui demande à l'adhvaryu : « Qu'y a-t-il ici ? — Bonheur ! — Qu'il soit mien », dit le yajamāna ». (Çat. Br. 3, 5, 4, 2 sqq.). — De nombreux textes affirment maintenant la solidarité du sacrifiant et du brahmane : « Les prêtres entourent le yajamāna et montent à sa suite au monde céleste » (ib. 4, 2, 5, 9) (3). — Dans l'iṣṭi du

(1) tā vai saṁtatā avyavachinnā anvāha ; saṁvatsarasyaivaitad ahorātrāṇi saṁtanoti ; tānīmāni saṁvatsarasyāhorātrāṇi saṁtatāny avyavachinnāni pariplavante. Dviṣata 'u caivaitad bhrātṛvyāya nopasthānaṁ karoty ; upasthānaṁ ha kuryād yad asaṁtatā anubrūyāt ; tasmād vai saṁtatā avyavachinnā anvāha.

(2) nāto bhūyasīḥ kuryād ; atiriktaṁ ha kuryād yad ato bhūyasīḥ kuryād ; yad vai yajñasyātiriktaṁ, dviṣantaṁ hāsya tadbhrātṛvyam abhyatiricyate

(3) ṛtvijo yajamānaṁ parigṛhyaivāta ūrdhvāḥ svargaṁ lokam upotkrāmanti.

darçapūrṇamāsa, entre autres formules, le brahmane dit : « Fais prospérer le sacrifice ; fais prospérer le maître du sacrifice ; fais-moi prospérer ! » (1) — « Le yajamāna est le corps du sacrifice, les prêtres qui officient en sont les membres ; assurément où est le corps, là sont les membres ; où sont les membres, là est le corps. Si les prêtres n'ont pas de place dans le ciel, le sacrifiant n'en a pas non plus ; car tous deux sont du même monde. Mais qu'il n'y ait pas discussion sur la dakṣiṇā, car si la dakṣiṇā est discutée, les prêtres n'ont pas de place dans le ciel. » (Çat. Br. 9, 5, 2, 16) (2).

C'est maintenant le prêtre qui est l'agent principal du sacrifice : « Là où est le prêtre, là est le sacrifice » (Ait. Br. 7, 26). Dans les traités théologiques, où elle peut s'étaler à son aise, l'insolence sacerdotale ne connaît plus de bornes. Dans un des rites du Rājasūya, un brahmane, adhvaryu ou purohita, tend au roi le glaive du sacrifice, le *sphya*, et dit : « Tu es la foudre d'Indra ; avec la foudre sers moi (*tena me radhya*) ». La formule en soi est modeste, mais non le commentaire qu'en donne le Çatapatha Brāhmaṇa : « Le sphya étant la foudre, le brahmane au moyen de la foudre fait le roi plus faible que lui-même ; car vraiment le roi qui est plus faible qu'un brahmane, est plus fort que ses ennemis. De cette manière le brahmane rend le roi plus fort que ses ennemis. » (5, 4, 4, 15) (3).

(1) *Çat. Br.* 1, 7, 4, 21 : tena yajñam ava, tena yajñapatim, tena mām ava.

(2) ātmā vai yajñasya yajamāno, 'ṅgāny ṛtvijo ; yatra vā 'ātmā, tad aṅgāni ; yatro 'aṅgāni, tadātmā Yadi vā 'ṛtvijo 'lokā bhavanty, aloka u tarhi yajamāna ; ubhaye hi samānalokā bhavanti. Dakṣiṇāsu tv eva na saṁvaditavyaṁ ; saṁvādenaiva ṛtvijo 'lokāḥ

(3) adhvaryur vā. yo vāsya purohito bhavati « Indrasya vajro 'si ; tena me radhye » 'ti ; vajro vai sphyaḥ ; sa etena vajreṇa brāhmaṇo rājānam ātmano 'balīyāṁsaṁ kurute ; yo vai rājā brāhmaṇād abalīyān, amitrebhyo vai sa balīyān bhavati ....

VII.

Singulièrement amoindries en ce qui concerne le sacrifice proprement dit, les obligations religieuses du gṛhapati sont restées très grandes dans la vie familiale. Elles prennent dans la littérature classique la forme du *svadharma*, des devoirs de caste, qui sont posés comme une condition absolue pour la prospérité de la famille et pour l'obtention du bonheur dans ce monde et dans l'autre. Quant au culte traditionnel, le laïque s'en désintéresse à peu près complètement. C'est bien naturel puisque ce culte lui est en somme étranger. On voit déjà dans le Çatapatha Brāhmaṇa combien le zèle religieux est devenu intermittent. — Pendant que l'adhvaryu trace une des lignes qui servent dans le rite de la dīkṣā, il dit : « Fais que les moissons aient de pleins épis ! » « Avec cette formule, il engendre le sacrifice. Car quand l'année est bonne, il y a assez pour le sacrifice ; mais si l'année est mauvaise, il n'y a pas assez pour le yajamāna lui-même. Ainsi donc, avec cette formule, il engendre le sacrifice » (3, 2, 1, 30) (1).

Le déplacement du centre de gravité dans le culte est complet. Les rôles autrefois accessoires ont passé au premier plan, l'ancien protagoniste n'est plus qu'un personnage insignifiant. A l'origine, la famille prospérait par le sacrifice ; dorénavant, l'acte sacré intéressera surtout le prêtre, qui est seul à vivre de l'autel.

Paul Oltramare,
professeur à l'Université de Genève.

(1) « susasyāḥ kṛṣīs kṛdhī » 'ti yajñam evaitaj janayati ; yadā vai suṣamaṁ bhavaty, athālaṁ yajñāya bhavati ; yado duḥṣamaṁ bhavati, na tarhy ātmane canālaṁ bhavati ; tad yajñam evaitaj janayati.

AVICENNE.

I.

Avicenne, qu'on a d'abord trop prôné pour le traiter ensuite fort injustement, a enfin trouvé des juges compétents et équitables. Grâce aux travaux de M. Mehren, grâce surtout au beau livre que le savant professeur d'arabe de l'Institut catholique de Paris, M. Carra de Vaux, vient de lui consacrer (1), il attire de nouveau l'attention, non seulement des spécialistes, mais encore de cette partie du public qui s'intéresse à l'histoire de la philosophie (2). Et quand on aura étudié ce travail avec toute l'attention

(1) *Les grands philosophes. Avicenne* par le B[on] CARRA DE VAUX. Paris, Félix Alcan, éditeur, 108, Boulevard St Germain, 108. 1900. In-8, VIII et 304 p. avec une carte, 5 francs.

(2) On sait que, si le grand public s'était depuis longtemps désintéressé d'Avicenne, le monde savant n'avait jamais cessé tout-à-fait de s'occuper de lui. Remontant assez haut, on peut citer, par exemple, les biographies de Melanchton (*Selectae declamationes*. 1587, tome III), d'Estevan de Villa (Burgos, 1617) et de Patini (Padoue, 1678). Un savant de Damas, Dadichi, a communiqué à Lederlin le jugement qu'on doit porter de ce qui est dit d'Avicenne dans les écrits de plusieurs savants de l'Europe. (Dans HUMMEL, *Analecta critica*. Strasbourg, Heitz, 1766). De nos jours, nous avons les travaux de S. Munk (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, 1859, p. 352-366) et de Dugat (*Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, 1878, p. 205-213 ; cfr. p. XII). Parmi les historiens de la philosophie, on peut mentionner, outre Tennemann et Ritter, Hauréau (*De la philosophie scolastique*, 1850, I, p. 366-371) et Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1865, II, p. 23-58).

Plus récemment la philosophie d'Avicenne a fait l'objet de travaux approfondis de M. Mehren ; M. Carra en fait le relevé, p. 150. Plusieurs de ces travaux se trouvent dans le *Muséon* : I, p. 389-409 et 506-522 ; II, p. 460-474 et 561-574 ; III, p. 383-403 ; IV, p. 35-42 et 594-609 ; V, 52-67 et

qu'il mérite, on pensera certainement comme l'auteur. « Après qu'on se sera rendu compte de la physionomie extraordinaire de ce personnage, de la précocité de ses talents, de la promptitude et de l'élévation de son intelligence, de la netteté et de la force de sa pensée, de la multiplicité et de l'ampleur de ses œuvres composées au milieu des agitations incessantes de sa vie, de l'impétuosité et de la diversité de ses passions, on demeurera convaincu que la somme d'activité dépensée dans une telle existence, dépasse énormément celle dont seraient capables, même encore de nos jours, des types humains moyens ». (P. 128 ; cfr. p. 156).

Pour nous faire accepter ces conclusions, il fallait toute la variété et la profondeur des connaissances de M. Carra, ancien élève de l'École Polytechnique, qui n'est pas moins au courant de l'histoire de la philosophie et des sciences que de celle des systèmes religieux ou philosophiques de l'Orient. Il fallait aussi la clarté de son exposition, le charme de son style, l'amour qu'il a voué à son héros, le zèle avec lequel il s'applique à découvrir ce que ses doctrines parfois étranges contiennent de vrai et d'acceptable, toute la largeur enfin de son esprit. M. Carra, en effet, ne recule devant aucune question et, nulle part, il ne cache sa pensée, si hardie qu'elle soit : il ne craint pas de dire, par exemple, que « le texte du Coran, comme celui de la Bible, ne répugne pas à l'existence d'un chaos auquel s'appliquerait la création et dont l'origine serait indéfinie » (1) ou, encore, que l'idée de la progression prophétique « est belle en elle-même et assez séduisante » (2).

411-426 ; VI, p. 383-393. Cfr. l'article de M. de Dillon, *Muséon*, I, p. 303-307.

M. Forget a édité en 1892 le texte arabe des *Ichârât*, dont il a traduit et publié un chapitre (*De l'âme terrestre et de l'âme céleste*) dans la *Revue néo-scolastique*, I, p. 19-38. Cfr. aussi *Muséon*, V. p. 52 et suiv. et XII, p. 96. M. Worms n'a pas utilisé les travaux de M. Forget dans son ouvrage intitulé *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen*, 1901.

(1) Carra, p. 8.

(2) Carra, p. 13-14. Son jugement sur Mahomet comme philosophe est un modèle de modération et de pénétration. « Mahomet philosophe peut en définitive être jugé comme un esprit modéré et sage, net et pratique, beaucoup plus moral que métaphysique. Il créa une théologie noble et

II.

Mais ce n'est pas seulement Avicenne que notre auteur nous fait connaître. Pour que nous puissions nous rendre exactement compte de la part qui lui revient dans le mouvement scientifique de son temps, M. Carra consacre un peu plus du tiers de son livre à nous retracer l'histoire des idées philosophiques en Orient avant Avicenne. Il expose la philosophie du Coran, les travaux des traducteurs et les systèmes des savants syriens, sabéens ou harraniens, ainsi que ceux des arabes tels que Alkindi et ses disciples, Afarâbi et les Frères de la pureté (c'est-à-dire les amis sincères).

De cette étude, l'auteur conclut qu'il y avait en Orient une tradition philosophique, combinant les données du péripatétisme avec celles des systêmes néo-platoniciens et il explique ainsi pourquoi les Arabes croyaient que la philosophie est une (1).

Mais n'y avait-il pas plus et autre chose qu'une simple tradition ? Si l'on se rappelle l'histoire de la transmission des sciences grecques aux Arabes, qui ont toujours aimé à emprunter des sciences toutes faites et des ouvrages complets ; si, d'autre part, on considère combien Avicenne ressemble à Alfarâbi et combien Alfarâbi à Alkindi, on serait plutôt tenté d'admettre que le système composite avait déjà trouvé sa formule complète antérieurement aux philosophes arabes, probablement dans un livre, et que ceux-ci n'ont fait qu'adopter ce livre pour le copier, l'étendre ou l'amender. Il y a là une période encore trop peu connue de l'histoire de la philosophie et il vaudrait la peine de rechercher avec soin si ce système n'a pas existé, comme nous le croyons, sous une forme arrêtée, dans des sources prémusulmanes. Pour cela, il faudrait d'ailleurs étendre les recherches aux philosophes juifs, que M. Carra passe sous silence, mais qui ont dû prendre, à ce mouvement, une part considérable. C'est du moins ce que fait

ferme, imitée de la théodicée biblique. Il fut préservé par son bon sens de divers excès où des théologiens ultérieurs entraînèrent sa doctrine, et son ignorance relative ne lui permit pas de pressentir aucune des difficultés que la spéculation philosophique devait après lui soulever dans l'Islam. » (P. 14).

(1) Carra, p. 38, 72, 76, 113-114 et 272 et suiv. — Cfr. Hauréau, II, p. 10.

penser la lecture des pages que leur a consacrées Munk dans ses remarquables *Mélanges de philosophie juive et arabe.*

III.

Après cet exposé historique, M. Carra nous présente le système d'Avicenne, passant successivement en revue sa logique, sa physique, sa métaphysique et sa mystique, expliquant partout la pensée de son auteur et montrant les progrès de détail qu'il a fait faire au système dont il s'était constitué le champion. Cet exposé est si clair qu'il aura pour effet de faire admirer Avicenne et même de rendre quelque influence à ses idées. Mais, s'il en est ainsi, n'importe-t-il pas de se demander si, entraîné par la vive sympathie que lui inspire son héros, le biographe n'a pas trop laissé dans l'ombre ses défauts ? Nous le pensons ; aussi croyons-nous devoir assumer le rôle ingrat d'avocat du diable et marquer ce qu'on peut lui reprocher : noter les défauts de la méthode d'un philosophe, c'est, semble-t-il, rappeler aux autres d'avoir à s'en garder.

Il faut, tout d'abord, reconnaître qu'Avicenne se fait, de la science, une assez pauvre idée ; sous ce rapport, il ne dépasse pas ses contemporains. Ayant achevé de parcourir le cycle des sciences de son temps avant d'avoir atteint l'âge de dix-huit ans, il fait, à ce sujet, un aveu assez étrange. « A ce moment-là, dit-il, je possédais la science par cœur ; maintenant elle a mûri en moi ; mais c'est toujours la même science ; je ne l'ai pas renouvelée depuis ». (1) Inutile d'insister.

Un autre reproche, plus grave, que l'on peut faire à Avicenne, c'est qu'il n'a pas su se dégager du goût de ses contemporains pour les allégories. Citons de lui *Hây ben Yaqzân* (2) et l'*Oiseau* (3). N'aurait-il pas dû comprendre qu'en recourant à ce mode d'exposition, il travaillait en définitive à discréditer la philosophie, à laquelle on n'a que trop le droit de reprocher des formules vagues ou obscures ? Car, si des comparaisons peuvent être

(1) Carra, p. 135-136.
(2) *Muséon*, V, p. 411-426.
(3) *Muséon*, VI, p. 383-393.

utiles en philosophie quand elles schématisent la pensée (1), s'il en est même de frappantes, comme, par exemple, celle de Geulincx des deux pendules à l'unisson, les allégories sont généralement dangereuses, parce qu'elles ajoutent souvent à l'obscurité de la pensée et, qu'en tout cas, elles ne sont jamais l'expression scientifique et adéquate d'une idée.

Comme exemple fameux, on pourrait citer l'allégorie de *Hây ben Jaqzân* d'Ibn Tofaïl, à laquelle M. Mehren trouve un charme particulier (2) et dont Munk (3) se borne à déclarer la forme nouvelle et originale.

Cette allégorie nous montre un homme seul au monde dans un pays désert et nous raconte comment il se forme un système philosophique. Il est bien vrai que la lutte de la volonté humaine contre les obstacles excite en général vivement notre intérêt et la donnée, présentée de la façon le plus extrême comme dans les Robinsonnades, dont l'allégorie de Tofaïl est la plus ancienne, a certainement beaucoup de charme. Mais à qui pourra-t-on bien faire croire qu'un sauvage sans culture reconstitue, par les seules forces de sa raison peu-à-peu développée, le péripatétisme d'Aristote et le complète par les rêveries, si souvent extravagantes, des Alexandrins ? Pour le dire comme nous le pensons, il n'y aurait pas de morceau plus absurde dans toute l'histoire de la philosophie si nous n'avions l'absurde fiction de la statue de Condillac.

Au surplus, Avicenne s'est rendu compte lui-même de l'inconvénient des allégories. A la fin de celle de l'*Oiseau*, il s'exprime comme il suit : « Maintenant, mes frères, combien de vous ne me diront pas, après avoir entendu par ma bouche ce petit récit : Nous te voyons bien l'esprit douloureusement affecté et l'âme saisie de démence ; par Dieu, tu ne t'es pas élevé en l'air, mais ton esprit suit une pure imagination ; tu n'as pas non plus été captif et en cage, mais ton âme a été prise ; comment l'homme pourrait-il

(1) *Descartes* par A. Fouillée, p. 171. — La comparaison d'Avicenne que M. Carra nous fait connaître, p. 221-222, nous paraît être une véritable logomachie.

(2) *Muséon*, V, p. 411.

(3) *Mélanges*, p. 413.

s'envoler ou l'oiseau parler ? Évidemment la bile noire s'est emparée de ton corps, et la sécheresse de ton cerveau. Il te faut donc adopter un autre régime, prendre une tisane d'opium, avec des bains tempérés, te frotter d'huile de nénuphar, choisir des mets convenables, éviter l'insomnie et toute espèce d'excès, être ménager des spéculations ; car nous t'avons connu auparavant comme un compagnon raisonnable ... » Et à toute cette critique, à laquelle Avicenne prête lui-même l'appui de ses connaissances médicales, il ne trouve à répondre que ceci : « Ah ! combien de paroles inutiles et de peu de valeur ! »

Mais venons-en au principal reproche qu'on peut faire à Avicenne.

Vivant au milieu de scolastiques, étant scolastique lui-même, il n'a pas su se dégager des vices de leur méthode.

Les scolastiques musulmans (1) croient que le raisonnement suffit pour atteindre la vérité et ils ont, dans la raison, une confiance illimitée. Aussi ont-ils mieux à faire que de s'attarder à vérifier leurs prémisses et rien ne leur est plus étranger que le doute systématique d'un Descartes. Rares dans le monde oriental sont ceux qui se sont aperçus de ce défaut, comme l'a fait, par exemple, Abraham ben David lorsque, critiquant Ibn Gabirol, il lui reproche de s'être surtout ingénié à former des syllogismes, sans s'enquérir si les prémisses en étaient vraies et de s'être contenté d'employer des prémisses imaginaires, matériellement douteuses, pourvu que la forme du syllogisme fût exacte (2).

A ce dédain de la science positive correspondait tout naturellement la superstition de l'autorité, si fatale en philosophie. Il ne faut pas trop pourtant s'en étonner ; car si cette superstition n'était pas favorisée comme en Occident par l'habitude de demander un jugement doctrinal à des corps savants ou à des puissances ecclésiastiques, elle l'était par le caractère en quelque sorte improvisé

(1) Sur la ressemblance des scolastiques de l'Occident avec les scolastiques musulmans et sur les causes de cette ressemblance, voir un intéressant travail de M. Forget dans le tome I de la *Revue néo-scolastique*, p. 385-410. (*De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique*).

(2) Munk, *Mélanges*, p. 269.

de la civilisation musulmane : pour s'assimiler au plus vite les sciences que l'on trouvait utile de transplanter en Orient, les Arabes traduisirent à la hâte les œuvres qui pouvaient les intéresser et ils eurent naturellement, pour ces œuvres, tout le respect d'élèves à peine émancipés. Il est d'ailleurs très humain d'aimer à appuyer son opinion sur l'autorité de quelque grand nom et l'on comprend qu'il soit difficile de s'affranchir d'une habitude aussi commode. Les esprits les plus indépendants eux-mêmes n'y échappent pas : donnons-en un exemple peu connu encore. Un savant russe, M. Orschansky, s'est imposé la tâche aussi difficile que méritoire de rechercher dans les commentaires d'Ibn Esra sur la Bible les idées philosophiques de ce savant critique et de reconstituer ainsi son système (1) : dès l'abord on s'étonne d'avoir à constater qu'Ibn Esra, ce hardi génie qui a fondé chez les Juifs l'étude scientifique de la Bible, ne fait, en philosophie, que répéter les idées de Philon, de Plotin et de Proclus (2) : sa fière raison n'a su que reproduire un vieux système que la tradition seule pouvait recommander.

Le développement donné par l'exercice à leur faculté de raisonner et la poursuite incessante de l'abstraction semblent avoir atrophié chez les philosophes la simple capacité de voir et d'observer. Un savant travail de M. Léon Fredericq (3) montre à quel point déjà il était difficile ou même impossible à Aristote de vérifier les faits les plus simples. Et, au moyen-âge, chez le philosophe qui, le premier, a résolument essayé de faire entrer l'étude de la botanique dans les voies de l'observation, Albert le Grand, on trouve encore des affirmations qui ne s'appuient sur rien et qu'il eût pourtant été facile de contrôler. « De même, dit-il, que d'après les alchimistes l'or se prépare avec toute espèce de métaux, au moyen de la purification, de même aussi des graines de toute sorte peuvent devenir blé par la bonté du terrain dans lequel elles sont enfouies ». (4)

(1) L. ORSCHANSKY. *Abraham Ibn-Esra als Philosoph. Zur Geschichte der Philosophie im XII. Jahrhundert*, Breslau, Schatzky, 1900. In-8, 40 p.

(2) Peut-être aussi d'Ibn-Gabirol. (MUNK, p. 266-267).

(3) *Revue universitaire de Bruxelles*, 1894.

(4) SIGHART, *Albert le Grand, sa vie et sa science*, traduit de l'allemand par un religieux de l'ordre des Frères-prêcheurs. Paris, 1862, p. 298.

Et c'est en vain qu'on chercherait à disculper les philosophes en rejetant la faute sur la science de leur temps. « Que l'on examine avec soin, dit M. Carra, la formation de la philosophie du moyen-âge, et l'on se rendra compte que ses erreurs sont dues, non pas à ce qu'elle a dédaigné la science positive, mais justement au contraire à ce qu'elle s'est placée dans une dépendance trop étroite d'une science encore imparfaite ». (1) Et plus loin : « Si la philosophie d'Avicenne a erré, c'est qu'elle a pâti des faiblesses de la science ». (2) Ou encore : « Avicenne ... n'est passible d'aucun reproche pour avoir conformé son système à la science de son temps et, cette fois encore, le défaut de sa philosophie n'est que la reproduction du défaut de la science » (3).

Mais n'est-ce pas là, malgré l'avertissement d'Occam, créer une entité qui n'existe pas ? La science d'alors, c'est la philosophie et les savants, ce sont les philosophes ; si la science est faible, c'est à cause de l'insuffisance de leurs méthodes et de leur aveuglement à l'égard de ce qu'il fallait examiner. La preuve, c'est que les philosophes ont persécuté les esprits plus ouverts qui prétendirent étudier les réalités : il suffit de nommer Roger Bacon, dont le génie a été méconnu de ses contemporains. Si la philosophie n'a pas eu de meilleures bases pour ses déductions, c'est qu'elle n'a pas voulu les avoir.

Ce respect aveugle de l'autorité, ce défaut d'observation scientifique nous font comprendre le rôle que l'imagination finit par jouer chez les scolastiques. Et ils s'en sont aperçus parfois eux-mêmes quand ils voulaient réfuter leurs contradicteurs. Les *Motécallemin*, dit Maïmonide, suivent dans beaucoup d'endroits « l'imagination, qu'ils décorent du nom de raison » (4). « Les dogmes que les philosophes formulent au sujet de l'être divin sont plus ou moins des suppositions arbitraires » dit Gazâli (5), qui fait aussi à ses adversaires cette question simple autant que décisive : « Où prenez-vous tout ce que vous affirmez ? » (6) Tout cela n'est

(1) Carra, p. 182.
(2) Carra, p. 202.
(3) Carra, p. 245.
(4) Munk, p. 321.
(5) Stöckl, II, p. 204.
(6) Stöckl, II, p. 205.

pas science, mais opinion et fantaisie », dit aussi Avicenne en combattant les astrologues (1).

Mais il est plus facile de critiquer les autres que de se corriger soi-même et Avicenne, qui n'a cependant jamais visité les sphères célestes, n'ignore pas ce qui s'y passe. « L'âme de la sphère, dit-il, est douée de la faculté opinante, c'est-à-dire qu'elle saisit les particuliers changeants, et elle a de la volonté pour les choses particulières ; elle est le complément du corps de la sphère et sa forme ... elle est dans la sphère comme notre âme animale est en nous ... si ce n'est que ses opinions ou ce qui correspond en elle à nos opinions, sont véritables, et que ses imaginations ou ce qui correspond à nos imaginations sont justes ». (2)

Ailleurs : « Nous savons *sûrement* que le froid et le chaud appartiennent comme qualités aux quatre éléments et aux objets mondains, composés de ces éléments, mais, au contraire, que les corps célestes et leurs orbites sont d'une nature toute opposée, et que n'étant pas liés à ces qualités, ni composés des éléments terrestres, ils portent le nom de cinquième élément » (3).

Ailleurs encore : « Bien qu'*il soit certain* que les étoiles exercent une certaine influence sur les choses du monde, il est pourtant très hasardé de préciser cette influence, et de dire si elle produit le froid ou le chaud ou tout autre effet ». (4).

Ce qui est encore plus grave, c'est de donner comme le résultat de l'observation ce qui n'est que le produit d'une imagination déréglée (5), alors qu'on a pu, comme médecin, avoir eu l'occasion de faire de véritables observations et que, en réalité, on en a fait. (6)

IV.

Bien que nous professions une grande admiration pour Avicenne, il ne nous paraît pas possible de ne pas dire notre avis sur une

(1) *Muséon*, III, p. 391 et 393. Cfr. p. 388 et 389.

(2) Carra, p. 250.

(3) *Muséon*, III, p. 388.

(4) *Muséon*, III, p. 389.

(5) *Muséon*, II, p. 467.

(6) P. ex. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXIX, p. 388 et 401.

question assez délicate, celle de la sincérité du philosophe arabe, d'autant plus qu'on est d'accord pour reconnaître que cette vertu est une vertu essentielle du philosophe (1).

Demandons-nous donc si nous connaissons la pensée vraie d'Avicenne.

Outre ses grands traités, où il expose le système péripatéticien, et ses dissertations, où il énonce ses vues particulières, Avicenne a composé un ouvrage que nous ne connaissons qu'insuffisamment et dont M. Carra nous parle dans les termes suivants :

« Djoudzâni et d'autres auteurs ont parlé d'un ouvrage d'Avicenne, qui doit être un ouvrage principalement mystique, avec l'air d'y attacher un grand prix. C'est celui que l'on nomme ordinairement la *Philosophie orientale* et qu'il vaudrait sans doute mieux appeler la *Philosophie illuminative*. Djoudzâni dit que cet ouvrage ne se trouve pas au complet. Ibn Tofaïl en parle en ces termes dans son Hây ben Jakzân qu'il ne faut pas confondre avec celui d'Avicenne : « Avicenne composa le *Chifâ* selon la doctrine des péripatéticiens ; mais celui qui veut la vérité complète sans obscurité doit lire sa *Philosophie illuminative* ». Averroës en fait mention dans sa *Destruction de la destruction* à propos d'une discussion sur la nature de l'être premier : les disciples d'Avicenne, dit-il, pensent que « tel est le sens qu'il a indiqué dans sa *Philosophie orientale ;* selon eux, il ne l'a appelée orientale que parce qu'elle contient les croyances des gens de l'Orient ; la divinité était pour eux les corps célestes, etc. ». (2)

Roger Bacon connaissait déjà ce livre (3) ; chez nous, on croyait qu'il se trouve dans un manuscrit de Ste Sophie à Constantinople (n° 2403) ; mais M. Carra, qui l'a examiné, déclare que le titre ne s'accorde pas avec son contenu ; que ce n'est qu'un traité de philosophie dans le genre et dans le style du *Nadjât* (4).

Il faudrait donc chercher ailleurs et ce n'est que lorsqu'on aura découvert le texte authentique de cette *Philosophie* et qu'on l'aura

(1) Hauréau, II, p. 521-522. — A. Fouillée, *Descartes*, p. 95-96 et 170-172.

(2) Carra, p. 151-152.

(3) Renan, *Averroès*, p. 96.

(4) *Journal asiatique*, 1902, I, p. 65.

étudié de près qu'on pourra, nous semble-t-il, dire avec M. Carra que « rien ne nous autorise à croire que les grands écrits philosophiques d'Avicenne ne représentent pas sa pensée véritable et que sa *Philosophie illuminative* ait contenu une doctrine autre que celle des traités mystiques que nous connaissons de lui » (1). Ou, avec M. Mehren, que les petits traités nous donnent le reflet de la philosophie orientale, que nous ne connaissons pas suffisamment (2) et que l'on n'a pas le droit de lui attribuer une conviction double (3).

Il nous semble difficile d'admettre que, dans l'état actuel de la question, on puisse se prononcer aussi catégoriquement, car le doute que nous inspirent les paroles d'Ibn Tofaïl est corroboré par diverses circonstances.

Remarquons-le tout d'abord, Avicenne ne serait pas le seul philosophe arabe qui aurait caché sa pensée véritable, à cause surtout de la crainte des persécutions de l'orthodoxie ; ce que Renan nous dit d'Avicenne, d'Averroès et de Gazâli nous paraît bien caractéristique à cet égard (4).

D'ailleurs Avicenne, ayant un jour l'occasion de se prononcer sur un procédé de ce genre, ne semble marquer, à ce propos, aucune indignation ni même aucun étonnement. « Si en vérité nous avons à faire avec l'auteur de l'Almageste, dit-il, si c'est lui qui a composé cette espèce de livres, nous ferons en passant remarquer qu'il pourrait avoir eu un but tout spécial et pour nous inconnu, et qu'il était du reste bien convaincu de leur fausseté, à peu près comme on raconte du grammairien Yahya (Johannes grammaticus) qu'il a réfuté Aristote pour éviter tout soupçon d'adhérer à sa philosophie et dans le but d'être utile aux chrétiens de son temps. Il aurait fait cela contre sa conviction, comme le prouvent ses autres écrits philosophiques, entièrement conformes

(1) CARRA, p. 152.
(2) *Muséon*, IV, p. 591 ; cfr. V, 425 et I, 301.
(3) *Muséon*, II, p. 464 et 469.
(4) RENAN, *Averroès*, p. 57, 96 et 98 ; cfr. p. 163.

à la doctrine aristotélique. Puisqu'il semble avoir écrit cette réfutation sans conviction intime, il en pourrait être de même de Ptolémée, si tant est qu'il soit l'auteur des livres astrologiques » (1).

Enfin, M. Mehren nous dit plusieurs fois que certains écrits d'Avicenne étaient réservés seulement à ses disciples et à ses amis intimes (2) : il y a là sinon indice de duplicité, du moins, une preuve de prudence, qui nous oblige à beaucoup de circonspection quand il s'agit d'apprécier la vraie pensée d'Avicenne.

Quoiqu'il en soit, comme les déviations de cette pensée ont surtout un caractère mystique, il importerait d'étudier de plus près l'histoire de ses relations avec le soufi Aboul-Khair, que nous fait connaître Dugat (3), ainsi que son commentaire sur Roumi (4).

V.

L'influence d'Avicenne a été grande en Orient comme en Occident et il conviendrait de faire pour lui ce que Renan a si magistralement fait pour Averroès. M. Carra nous dit que cette question n'est pas présentement de son ressort (5), ce qui nous permet d'espérer qu'il voudra bien un jour traiter ce sujet dans toute son ampleur.

(1) *Muséon*, III, p. 391.

(2) *Muséon*, I, p. 306 et 397 ; II, p. 464 et IV, p. 594.

(3) Dugat, p. 335-336.

(4) Dugat, p. 133. — M. Carra, revenant sur la question dans un article où il examine la philosophie illuminative dit « que la philosophie d'Avicenne, plus spécialement sa métaphysique et sa mystique, ne différait guère de la doctrine de l'*ichrâq* que par la terminologie ; ainsi s'explique, sans qu'on ait besoin de recourir à l'hypothèse toujours pénible d'un manque de sincérité, cette allégation que ce grand homme était au fond un adepte de la philosophie illuminative. » (*Journ. asiatique*, 1902, I, p. 92).

Pour nous faire admettre cette solution séduisante, il faudrait qu'un examen détaillé du texte même d'Avicenne la confirmât.

(5) Carra, p. 142-143.

Dès maintenant déjà on possède quelques notions qui permettent d'apprécier cette influence ; elle se fait sentir chez les Arabes, de nos jours encore, et M. Mehren nous dit que nous n'avons « qu'à jeter un coup d'œil sur les aphorismes philosophiques laissés par l'émir chevaleresque Abd-el-Kader ... pour y retrouver notre Avicenne avec son fond aristotélique » (1).

Chez les Juifs, son rôle n'a pas été moindre : il suffit de voir ce que Steinschneider dit des traductions hébraïques de ses œuvres (2). Maïmonide l'a utilisé (3) ; Chajjim ibn Israël l'a défendu contre Averroès (4) ; Jehouda ha lévi lui fait des emprunts dans son Khusari (5), etc., etc.

Sa fortune n'a pas été moins grande en Occident et son influence, quoique inférieure à celle d'Averroès, n'a pas laissé cependant d'être considérable. D'après Renan, on le préférait au XIIIe siècle à Averroès (6) et on le citait encore au XIVe pour l'abandonner au XVe (7) ; aussi Dante ne le sépare-t-il pas d'Averroès (8). Albert le Grand l'a beaucoup étudié ; toutefois c'est à tort que Renan a affirmé qu'il l'a suivi plus qu'Averroès (9) ; c'est une erreur, comme l'a montré Endriss, en établissant qu'Albert cite 21 fois Averroès et l'utilise en outre 37 fois, alors qu'il ne cite Avicenne que 16 fois et qu'il ne l'utilise qu'une fois (10).

Dans les ouvrages de Hauréau, Renan et Stöckl, on peut déjà recueillir un grand nombre de noms de scolastiques chrétiens qui se sont occupés d'Avicenne. Tels sont Alexandre de Halès et son

(1) *Muséon*, II, p. 574.
(2) *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 279-364.
(3) MUNK, *Le guide des égarés*, I, p. II.
(4) *Götting. gel. Anzeigen*, 1885, p. 448.
(5) *Zeit. d. deut. morg. Gesellschaft*, XXIX, p. 335.
(6) RENAN, *Averroès*, p. 316-317.
(7) RENAN, p. 204.
(8) MUNK, *Mélanges*, p. 336 ; Renan, p. 251.
(9) RENAN, p. 231 et 236.
(10) G. ENDRISS, *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik*. München, 1886. In-8 ; p. 103-105 et 119.

disciple Jean de la Rochelle ; Henri de Gand ; Robert de Lincoln ; Guillaume d'Auvergne ; Bernard de Trilia ; Gilles de Rome ; Duns Scot ; plus tard Nicolas de Cuse et Zabarella.

On le voit, le sujet est vaste. Prions donc M. Carra de donner suite à son projet et de rendre à la philosophie un nouveau service en nous retraçant l'histoire détaillée des destinées ultérieures des idées d'Avicenne.

Victor Chauvin.

ÉTUDE

SUR LES

PLUS VIEILLES ÉPOQUES HISTORIQUES

DE LA CHALDÉE, DE L'ÉLAM ET DE L'ASSYRIE.

Grâce aux multiples documents historiques, remontant à la plus haute antiquité, amenés sans cesse au jour par les fouilles pratiquées en Orient depuis un demi-siècle et dont on est parvenu à déchiffrer le contenu, l'histoire de plusieurs parmi les anciens peuples de l'Asie est en train de se trouver pour ainsi dire complètement renouvelée. C'est ce qu'on peut constater par la lecture des grands ouvrages historiques afférents à l'Orient publiés dans ces derniers temps en Angleterre, en Allemagne et en France. Le plus récent parmi ces ouvrages est celui de M. Maspero qui a pour titre : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, en trois volumes in quarto, dont le dernier a paru en 1899.

Depuis cette date, de nouveaux documents sont sortis des fouilles pratiquées à Suse, capitale du vieil Élam.

Grâce aux documents déjà publiés par le P. Scheil, on est maintenant à même de reconstruire jusqu'à un certain point la vieille histoire, restée inconnue jusqu'en nos

jours, de ce pays, qui, depuis les temps les plus reculés, a joué un rôle considérable dans le monde oriental.

Dans le présent travail nous voulons essayer de remonter sur l'échelle du temps plus haut encore que semble le permettre les documents cunéiformes en question, tant en ce qui concerne l'histoire de la Chaldée et de l'Élam qu'en ce qui concerne l'histoire de l'Assyrie ou du pays d'Ashshour. Nous croyons qu'il est possible, en mettant en œuvre d'autres documents historiques, dont on n'a pas tiré, nous semble-t-il, jusqu'à présent tout le parti que, à notre avis, on peut en tirer, et en les combinant avec certains documents cunéiformes, même de caractère poétique et quasi-mythique, de monter jusqu'à l'époque de la première fondation des trois susdits très vieux États asiatiques.

C'est de cette partie primitive ainsi que des autres parties très vieilles de leur histoire que nous nous occuperons dans ce travail, qui comprendra deux parties.

Dans la première partie nous traiterons de la première colonisation post diluvienne de la Chaldée, ainsi que du pays d'Élam, dans la seconde partie de la première colonisation post diluvienne du pays d'Ashshour ou de l'Assyrie.

PREMIÈRE PARTIE.

Aperçu de l'histoire primitive de la Chaldée et du pays d'Élam.

Dans cette première partie de notre travail nous espérons pouvoir montrer que l'histoire primitive de la

Chaldée et de l'Élam remonte jusqu'à une époque très rapprochée des premiers temps post diluviens, à savoir jusque vers le dernier quart du XXXIVe siècle avant notre ère.

Le lecteur a sans doute compris déjà qu'il ne doit point s'attendre à un récit historique détaillé en ce qui concerne une époque aussi reculée. Cependant, nous pensons pouvoir lui offrir concernant la première constitution d'un État politique en Chaldée et au pays d'Élam des renseignements suffisants pour satisfaire sa légitime curiosité.

Dans la première partie du présent travail nous traiterons, d'abord, du premier établissement des Chamites coushites ainsi que des descendants d'Élam, fils de Sem et petit-fils du patriarche Noé, en Chaldée et de leur émigration de cette contrée au pays d'Élam. Nous donnerons ensuite la liste des premiers souverains tant coushites qu'élamites, puis, nous montrerons dans quelles conditions se trouvèrent les derniers par rapport aux souverains de Chaldée, leurs contemporains, depuis le XXXIe jusqu'au XVIIe siècle avant notre ère.

Nous avons pensé, pas à tort, croyons-nous, que l'exposé de l'histoire primitive du peuple élamite qui, déjà dès le XXIIe siècle avant notre ère, commença à jouer un rôle important dans l'histoire de l'Orient, était de nature à intéresser les lecteurs de cette Revue.

On verra par ce qui suit que l'histoire primitive du peuple élamite est liée d'une manière tellement intime à l'histoire primitive de Chaldée qu'on ne saurait l'en séparer. Ce fait rend raison de l'intitulé du présent travail ainsi que de la manière dont nous avons cru devoir traiter ce qui en fait le sujet.

Comme il s'agit dans ce travail de l'histoire primitive des peuples en question, nous ne nous sommes pas bornés à prendre en considération exclusivement les documents historiques, ramenés au jour par les fouilles pratiquées en Orient.

Malgré que les évènements, mentionnés par ces documents, remontent à une très haute antiquité, cependant, ils ne nous mettent pas en présence des origines de ces peuples.

C'est pourquoi, nous avons tenu compte également du document biblique contenu dans les chapitres IX-XI du livre de la Genèse, document mésestimé par certains savants, mais, selon nous, bien à tort. C'est que, en effet, il y a moyen de tirer de ce document des inductions qui nous permettent de remonter jusqu'aux origines de l'état de choses chez les peuples en question tel que le révèlent les documents récemment découverts et de combler ainsi un vide laissé ouvert par ces documents.

Dans le § I de la Ire Partie de ce travail nous allons soumettre à un examen critique approfondi le document biblique du contenu duquel nous essayerons de déduire les données afférentes à l'origine des trois premiers États post diluviens dont nous avons à nous occuper dans le présent travail.

I.

Examen critique des deux passages, Genèse, X, 8-12, et Genèse, XI, 1-9.

A notre avis, ces deux passages bibliques nous fournissent les renseignements les plus anciens sur l'origine des trois États dont nous nous occuperons dans le présent

travail, à savoir de la Chaldée, de l'Assyrie et de l'Élam.

Avant de mettre en œuvre les renseignements contenus dans les deux susdits passages, nous voulons examiner préalablement si, tels qu'ils nous sont parvenus, les deux susdits passages représentent encore le récit primitif dans son intégralité.

Pour la solution de la question de l'origine des trois États politiques constitués environ un siècle et demi après le déluge en Chaldée, en Assyrie et en Élam, nous trouvons quelques données dans le récit consigné, Genèse, X, 8-10, et, 1-9.

Mais il est à remarquer que, du moment qu'on considère attentivement et de près le contenu de ces deux passages, on éprouve l'impression que leur contenu présente quelque chose d'anormal, de tronqué, qu'il a subi des suppressions et que l'ordonnance primitive de ces deux récits a été bouleversée dans le but de dissimuler les suppressions y pratiquées.

Essayons donc de restituer à ces deux récits, qui, suivant notre sentiment, ne formaient primitivement qu'un seul récit cohérent, leur physionomie originaire.

Quand on y regarde de près on remarque aisément que le v. 1 du chapitre XI a été arraché de la place qu'il occupait originairement dans le récit qui suit là, vv. 2-9.

La place originaire et naturelle du v. 1 en question est avant le passage, X, 8-9. Voici, suivant le texte hébreu, la teneur de ce verset : *Or, la terre toute entière avait un langage unique* (littér. les mêmes mots) *et une prononciation uniforme* (littér. une même lèvre.) Par une sorte d'*usteron proteron* le texte mentionne la prononciation avant la langue parlée.

Eu égard au contenu du v. 1 du chapitre X, il faut

entendre sous la dénomination de *la terre* ou de la contrée *tout entière* tous les Noachides restés établis jusqu'alors en Arménie, leur premier habitat après le déluge, le contenant se trouvant mis pour le contenu. Dans le passage, XI, 1, il est donc dit que tous les Noachides parlaient encore, à l'époque de l'entrée en scène de Nemrod, une seule et même langue et que tous en prononçaient les mots de la même manière. A notre avis, le contenu de ce v. 1, servait d'ouverture au récit des méchants exploits de Nemrod, récit mis en perspective dans le passage, X, 8-9, mais dont la majeure partie a disparu de notre texte actuel. Eu égard au contenu du passage, XI, 2, le récit supprimé relatait d'abord par quels moyens violents Nemrod était parvenu à assujettir à sa domination ainsi qu'à ses pratiques idolâtriques les descendants d'Assour et d'Élam, des rapports desquels avec Nemrod il n'existe plus dans notre récit actuel qu'une mention implicite, soigneusement voilée. L'unité et la complète uniformité du langage parmi tous les Noachides facilita à Nemrod l'œuvre du pervertissement religieux et moral des susdits descendants de Sem.

On comprend aisément qu'un tel état de choses ait paru aux autres Noachides, Sémites et Japhétides, demeurés fidèles à Yahweh ne pas pouvoir être toléré dans la contrée, habitée jusqu'à ce moment par tous les descendants de Noé, et qu'ils aient expulsé de force de cet habitat ou de l'Arménie non seulement Nemrod et ses adhérents coushites, mais aussi les deux groupes de Sémites, devenus ses complices par leur défection du culte de Yahweh. Impuissants devant cette coalition des autres Noachides, Nemrod et tous ses complices se virent forcés d'émigrer de l'Arménie. Ils se dirigèrent vers l'orient et ils arrivèrent en Médie.

Le texte primitif contenait sans doute le récit de ces évènements, récit disparu de notre texte actuel. (1)

Arrivés en Médie et, ne trouvant pas ce pays à leur convenance, ils le quittèrent pour aller à la recherche d'un habitat plus conforme au gré de leurs désirs.

Dans le passage, XI, 2-9, il nous est conservé un fragment du récit primitif faisant suite au récit signalé ci-dessus comme supprimé dans notre texte actuel. Ce fragment doit, par conséquent, être transposé de sa place actuelle entre le passage, X, 8-9, et le passage, X, 10 : c'est là sa place naturelle et sans doute originaire.

Suivant le passage, XI, 2, Nemrod et tous ses adhérents descendirent de l'orient ou de la Médie dans la plaine de Sennaar et se mirent à construire une ville et une très haute tour dans le but d'empêcher les autres Noachides, leurs adversaires, de les chasser de cet habitat de leur choix et de les disperser en d'autres contrées.

Dans le récit en question Nemrod et ses adhérents ne sont pas nommés par leur nom pour le motif que ce récit n'est que la continuation du récit supprimé où ils se trouvaient mentionnés d'une façon explicite.

A la suite d'une intervention divine qui confondit leur langage, jusqu'alors identiquement le même, la mésintelligence éclata parmi les bâtisseurs et, est-il dit v. 9, *Yahweh les dispersa sur la face de toute la contrée*, et

(1) Nous conjecturons que la partie disparue du récit mentionnait l'expulsion de l'habitat primitif des Noachides de la postérité tout entière de Cham, à laquelle son chef avait inoculé son apostasie du culte de Yahweh, apostasie qui se révéla chez elle au grand jour au moment où éclatèrent les démêlés des Noachides fidèles avec Nemrod en faveur duquel prirent probablement parti tous les Chamites. Ayant succombé dans la lutte, ces derniers furent contraints de quitter, en même temps que Nemrod, l'habitat commun primitif et d'aller, comme celui là, à la recherche d'un nouvel habitat.

l'œuvre entreprise resta inachevée, v. 8. Cependant, il importe de remarquer qu'il résulte du contenu du passage X, 10, avant lequel doit être placé le susdit récit, que Nemrod et ses adhérents coushites ne furent pas dispersés de la contrée où l'on bâtissait Babel, attendu qu'il est dit, v. 10, que Nemrod inaugura sa royauté à Babel, évidemment après qu'il en eut achevé la construction avec l'aide de ses adhérents coushites.

Ce furent donc ses autres adhérents, descendants les uns d'Assour, les autres d'Élam, dont le langage fut confondu et qui furent dispersés sur la face de toute la contrée située en dehors de l'aire occupée par Nemrod et ses adhérents coushites, qui avaient conservé leur langage primitif.

Nous verrons dans la suite de ce travail que les descendants d'Élam s'établirent d'abord dans la Babylonie centrale et y bâtirent probablement la ville d'Érech. Mais ils furent bientôt expulsés de là. C'est ce qu'on peut inférer de la mention, v. 10, de la ville d'Érech parmi les villes qui constituèrent le premier royaume de Nemrod. Les descendants d'Assour émigrèrent dans la contrée située au nord de la Babylonie et appelée depuis de leur nom Assyrie. Ils y construisirent la ville d'Assour. C'est ce qu'on peut inférer du passage, X, 11ª, conçu en des termes tels qu'il peut, considéré en lui-même, signifier que *de cette contrée* (de Sennaar) *sortit Assour* et entra en Assyrie où il bâtit les villes énumérées dans la suite du verset. Mais il s'agit en réalité de Nemrod, qui était resté au pays de Sennaar et qui en sortit pour aller assujettir à sa domination la ville d'Assour et la contrée avoisinante occupées par les descendants d'Assour à qui il imposa de nouveau sa domination, étendant ainsi au pays d'As-

syrie sa royauté, dont le commencement a été mentionné v. 10. C'est donc Nemrod qui bâtit en ce pays les villes mentionnées v. 11.

Impossible de dire si, oui ou non, le récit primitif contenait d'ultérieures données concernant les faits et gestes subséquents de Nemrod. De telles données sont contenues dans l'épopée babylonienne dite d'Izdubar ou, comme on l'appelle maintenant, dans la Geste de Gilgamès, récit auquel on aurait tort, à notre avis, de dénier tout fond historique. Aussi prendrons-nous notre recours à cette œuvre dans la suite de ce travail pour suppléer au silence de notre texte actuel au sujet des ultérieures aventures de Nemrod-Gilgamès.

Nous pensons avoir montré suffisamment dans les pages qui précèdent que le récit actuel de l'épisode de Nemrod est un récit tronqué et dont l'ordonnance primitive a été bouleversée. Peut-être voudra-t-on savoir comment on peut expliquer ces graves avaries subies par notre texte actuel.

Voici de quelle manière nous croyons pouvoir expliquer ce phénomène littéraire.

L'épisode intégral concernant Nemrod tel que le relatait, suivant notre manière de voir, le récit primitif, montrait une partie de la postérité du patriarche Noé, à peine trois quarts de siècle après le déluge, retournée ouvertement à la démonolâtrie antédiluvienne. (1) Parmi ces défectionnaires du culte de Yahweh il se trouvait deux groupes, issus, de même que le peuple hébreu, de la souche de Sem. Or, dans la partie conservée de l'épi-

(1) Dans la 2e partie de ce travail, § V, nous montrons que Cham, fils de Noé, fut le promoteur du renouveau post diluvien de la démonolâtrie pratiquée par la race perverse balayée par le déluge.

sode en question le personnage Nemrod, qui en est le héros et qui fut le promoteur de la défection du culte de Yahweh des deux susdits groupes, y est représenté, malgré sa perversion, comme leur imposant sa domination, même après qu'ils ont rompu avec lui. Eu égard à la propension du peuple hébreu à l'idolâtrie, propension qui se manifeste à mainte époque de son histoire, un récit tel que le récit intégral de l'épisode de Nemrod était de nature à agir d'une façon fâcheuse sur l'esprit de ce peuple et mettait en péril la conservation en son sein du culte monothéistique de Yahweh. Le récit du succès des entreprises de l'apostat Nemrod constituait un incicatif pour les rois de Juda à rejeter le joug du monothéisme jahwéique et à pratiquer l'idolâtrie à l'instar des rois du royaume des dix tribus.

Il est donc arrivé au récit primitif du livre de la Genèse X-XI, ce qui est arrivé également au récit primitif des livres des Nombres et du Deutéronome.

Dans nos précédents travaux intitulés l'un : *l'Exode des Hébreux d'Egypte sous Moïse*, l'autre : *Etude critique sur le Deutéronome*, nous avons émis la conjecture que les lacunes introduites dans ces deux livres avaient probablement pour auteur le grand-prêtre Joïada et dataient, par conséquent, de l'époque de la minorité de Joas, roi de Juda, nous avons allégué comme motif de la suppression de certaines parties du récit primitif des deux livres en question que l'époque de Joïada avait été précédée immédiatement des règnes d'Ochosias et d'Athalie au cours desquels l'idolâtrie avait pris un grand développement au sein du royaume de Juda. Or, le récit des pratiques idolâtriques, auxquelles s'étaient livrés les ancêtres du peuple de ce royaume, pendant 37 ans sur

les 40 ans qu'ils passèrent au désert, était de nature à enhardir les Hébreux, tombés dans l'idolâtrie à l'époque de Joïada, à y persévérer. Dès lors, le récit de la prévarication de leurs ancêtres au lieu de servir à l'édification du peuple, but des Livres saints, allait servir plutôt à le maintenir dans ses voies perverses. C'est pourquoi Dieu suggéra au grand-prêtre Joïada de supprimer ce récit dans les deux susdits livres. (1)

Nous conjecturons que ce fut à la même époque, pour le même motif et par la même main que fut supprimée une partie de l'épisode afférent aux faits et gestes de Nemrod et des descendants du patriarche Sem, souche du peuple hébreu, à savoir des descendants de ses deux fils Élam et Assour, entraînés par Nemrod dans les pratiques idolâtriques de Cham et de sa postérité, renouveau impie de l'idolâtrie antédiluvienne.

Dans le but de dissimuler les lacunes introduites dans le récit de l'épisode en question, l'auteur de cette amputation bouleversa la teneur primitive du récit. De sa place originaire et naturelle entre le passage X, 9, et le passage, X, 10, il transposa le contenu du chapitre XI, 1-9, après la fin du chapitre X. C'est manifestement là, à savoir entre le passage, X, 9, et le passage, X, 10, qu'est la place naturelle du passage XI, 1-9, attendu qu'il ne saurait être question du début du règne de Nemrod à Babel quand celle-ci n'était pas encore construite. Or, la construction partielle de la ville de Babel est mentionée, chapitre, XI, 1-9, après lequel le passage a été supprimé

(1) Le prophète Amos, contemporain du roi Ozias ou Azarias de Juda, a probablement eu encore sous les yeux la partie supprimée depuis par le grand-prêtre Joïada, partie qu'il résume en quelques lignes dont le passage, Amos, V, 25-26.

le récit de l'achèvement de la construction de la ville après le départ d'une partie des bâtisseurs. La mention faite, X, 10 de la royauté inaugurée par Nemrod, et, X, 11, de son expédition contre Assour donne la clé de l'intelligence des mots : *gibbor tsajid, liphnê Yahweh.*

Eu égard à ce qui est dit, Genèse, VI, 5, des « gibborim, » hommes devenus fameux par leurs violents exploits, ainsi qu'au contenu des deux passages allégués, il résulte manifestement, à notre avis, que la dénomination de « violent chasseur, » sous laquelle est désigné Nemrod, doit s'entendre dans le sens de « violent chasseur » d'hommes, c'est-à-dire d'un personnage qui s'assujettit d'autres hommes par des moyens violents, par la force des armes et l'effusion du sang humain, par conséquent, contrairement à la défense faite par Yahweh, Genèse, IX, 5-6, de répandre violemment le sang humain. C'est pourquoi Nemrod est appelé un « violent chasseur » d'hommes « en dépit de Yahweh. » De là le proverbe : *Comme Nemrod un violent chasseur* d'hommes *en dépit de Yahweh*, employé pour désigner un personnage qui s'assujettit d'autres hommes par des voies violentes, ce qui se faisait en bravant la défense faite par Yahweh et la peine comminée par Yahweh, partant, *en dépit de Yahweh*, ou en le bravant. (1)

Il est suggéré par le contenu de ce fragment que, après le susdit v. 9, le texte primitif contenait le récit des violents exploits de Nemrod au moyen desquels il força de se soumettre à lui les descendants d'Assour et d'Élam

(1) De là le nom méprisant de Nimrod, qui signifie *rebelle*, donné en guise de surnom à Nemrod, — dont le nom originaire ou familial nous est inconnu, — par les Noachides, restés fidèles à Yahweh, le Dieu de leurs ancêtres.

et d'adopter ses pratiques idolâtriques. Il est probable que la partie supprimée du texte primitif contenait en outre que les autres descendants de Noé, restés fidèles au culte du vrai Dieu, attaquèrent Nemrod et ses complices et les expulsèrent de l'aire de l'habitat primitif des Noachides et forcèrent ces apostats à émigrer et à chercher un autre habitat. (1)

Ainsi ces derniers arrivèrent d'abord en Médie, contrée située à l'est de l'Arménie, d'où ils descendirent ensuite en Babylonie. Ils s'y mirent à bâtir une ville et une tour extraordinairement élevée dans le but, disent-ils, XI, 4-6, « de ne pas être dispersés », à savoir, une seconde fois, par les autres Noachides coalisés contre eux. C'est là ce qu'insinuent ces paroles. Le récit primitif contenait indubitablement la mention expresse de Nemrod et d'autres Coushites, ses premiers adhérents et en outre la mention des descendants d'Assour et d'Élam, devenus leurs complices. A cette mention spécifique Joïada, qui voulait dissimuler l'apostasie des descendants de Sem, substitua une mention générique « ils », sous laquelle il pouvait comprendre à la fois Coushites et Sémites, mentionnés dans le récit primitif.

A la suite de la confusion du langage, jusqu'alors commun aux uns et aux autres, ces deux éléments de souche diverse se brouillèrent et se séparèrent : Assour alla au nord, Elam vers le sud. Le passage, X, 11, nous signale ensuite, supposé le texte reconstitué de la manière suggérée par nous, Nemrod, une fois constitué son

(1) Nous avons admis plus haut que tous les autres descendants de Cham, infectés eux aussi des sentiments idolâtriques de ce dernier, prirent le parti de Nemrod contre les Noachides, ses adversaires, et que, vaincus par ceux-ci, ils furent expulsés de l'habitat commun et forcés d'aller à la recherche d'un nouvel habitat.

royaume en Babylonie, s'en allant du pays de Sennaar au pays d'Assour, sans doute dans le but d'assujettir de rechef à sa domination les descendants d'Assour, qui s'étaient séparés de lui pour aller s'établir dans ce pays. Qu'il réussit dans cette entreprise cela résulte du contenu des vv. 11-12, qui nous montrent Nemrod bâtissant ensuite plusieurs villes au pays d'Assour.

En présence de ce qui précède, nous nous croyons autorisé à dire que, considéré à la lumière de notre hypothèse, les passages, X, 8-12, et 1-9, deviennent plus intelligibles et que le récit acquiert une physionomie beaucoup plus naturelle et plus rationnelle.

Il nous paraît très probable que la partie supprimée du récit primitif contenait, avant le récit afférent à Assour, l'exposé des démêlés de Nemrod avec les Élamites restés en Chaldée, mais descendus plus bas vers le centre du pays établis dans la ville d'Érech, probablement construite par eux pendant que Nemrod continuait la construction de la ville de Babel. Ces démêlés, nous le verrons plus loin, sont consignés dans la Geste babylonienne de Gilgamès ou d'Izdoubar, personnage qui semble devoir être identifié avec le Nemrod biblique. Il est même probable que la première expédition de Nemrod fut dirigée contre les Elamites qu'il expulsa de la Chaldée, et que le récit de cette expédition dans le récit primitif précédait le contenu du passage, X, 10-11.

Avant de mettre fin au présent paragraphe, nous tenons à signaler le fait que l'hagiographe, auteur du récit primitif intégral a clairement stigmatisé les entrepreneurs de la construction de la ville et de la tour de Babel comme des défectionnaires du culte de Yahweh. En effet, il désigne ces bâtisseurs, Coushites et Sémites, sous la

dénomination de *b'nè ha-àdam*. On entend assez généralement cette énonciation dans le sens de fils d'adam ou de l'homme, c'est-à-dire dans le sens générique « d'hommes, » à tort, suivant nous. Cette dénomination est à rapprocher des deux dénominations antithétiques *b'nè hà Elohim* et *b'nòth hà-Adam* de Genèse, VI, 2, où, suivant notre sentiment, elles signifient respectivement, la première : *fils* ou *adhérents* d'*Elohim*, l'autre : *filles* ou *adeptes du Démon*, du serpent antique, du terreux, ainsi appelé parce que le serpent, son organe, fut condamné par Dieu au Paradis terrestre à ramper dans la poussière de la terre et à l'avaler. Nous prenons donc l'expression *b'nè hà-àdam* de Genèse, XI, 5, dans le sens de *démonolâtres* de restaurateurs ou de sectateurs du culte démonolâtrique antédiluvien. Sous cette dénomination flétrissante sont désignés là Nemrod et ses complices, tant sémites que coushites, et elle laisse entrevoir le caractère du récit primitif élagué de notre texte actuel. C'est donc à tort que quelques interprètes prétendent que toute la postérité de Noé se trouvait dans la plaine de Sennaar et s'y livra aux constructions en question.

Voici le SCHEMA de la nouvelle ordonnance, proposée par nous, du texte actuel des chapitres X-XI : X, 1-4, (1) X, 21-31, XI, 1, X, 6-9, (ici il y a une grande lacune dans notre texte actuel), XI, 2-9, (ici il y a de nouveau une lacune), X, 10-20, 32, X, 5, XI, 10 et suivants.

Voici un aperçu du texte reconstitué suivant le schéma qui précède.

X, 1-4 : *Voici les générations* DES *fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, car il leur naquit des fils après le déluge.*

(1) Au passage, X, 2-4, il faut rattacher, ainsi que nous l'avons fait, le passage, X, 21-31, et transposer le passage, X, 5, de sa place actuelle après le v. 32, dont il complète le contenu.

Les fils de Japhet sont : . . . .

X, 21-31 : *de Sem aussi, père de tous les enfants d'Héber et frère aîné de Japhet, naquirent des fils. Les fils de Sem sont : Élam, Assur, Arphaxad, Lud* et *Aram* . . . .

Voilà les fils de Sem selon leur parenté, leurs langues, leurs pays et leurs nations.

X, 6 : *les fils de Cham* sont : *Chus, Mesraïm, Phuth* et *Chanaan.*

7 . . . .

8-9 : *Or Chus engendra* NEMROD : *c'est lui qui commença à être un homme violent* (gibbor) *sur la terre. C'était un violent chasseur* d'hommes *contre le gré de Yahweh. De là est venu le proverbe* : *Comme Nemrod violent chasseur* d'hommes *contre le gré de Yahweh.*

(Ici la première lacune. La partie supprimée du texte primitif relatait les méfaits de Nemrod y compris le pervertissement opéré par lui des descendants d'Élam et d'Assur, issus de Sem, ainsi que l'expulsion de tous ces défectionnaires de l'habitat primitif des Noachides. Ce récit clôturait par ce qui suit : XI, 1 : *Or toute la terre n'avait qu'un seul langage et qu'une seule langue.*)

(Après ce passage il y a une nouvelle lacune que comblait dans ce texte primitif le récit de l'exode de Nemrod dans la direction de l'orient jusqu'en Médie. A ce récit faisait suite le passage) XI, 2 : *Et lorsqu'ils partirent de l'orient* (à la recherche d'un habitat plus agréable que la Médie) *ils trouvèrent une plaine dans la terre de Sennaar, et ils y habitèrent.*

Suit alors, vv. 3-9, le récit de l'entreprise de la construction de la ville et de la Tour de Babel, entreprise enrayée par Yahweh au moyen de la confusion introduite dans le langage des bâtisseurs dont une partie se dispersa en d'autres contrées, v. 9.

Après ce verset il y a une nouvelle lacune, qui était remplie dans le texte primitif par le récit du départ des descendants d'Assur pour l'Assyrie où ils contruisirent la ville d'Ashshour et des descendants d'Élam pour la Chaldée centrale où ils bâtirent la ville d'Érech. Nemrod refoula ces derniers jusqu'en Élam.

A ce récit fait alors bonne suite ce que nous lisons X, 10-12 : *Le commencement de son royaume fut Babylone, Arach*, (Érech) *Achad et Chalanné dans la terre de Sennaar. De ce pays il se transporta à Assur, y bâtit Ninive, Rehoboth Yr et Chalé et aussi Resen entre Ninive et Chalé : c'est la grande ville.*

X, 13-20 énumération des descendants de Misraïm et Chanaan, fils de Cham : puis, vv. 21-31, énumération ici hors place, des descendants de Sem, à transposer après X, 1-4.

Après le passage X, 20, dont voici la teneur : *Ce sont là les enfants de Cham selon leur parenté, leurs langues, leurs générations, leurs pays et leurs nations*, doit faire suite le passage, X, 32, conçu en ces termes : *Et voilà les familles de Noé selon leurs peuples et leurs nations. C'est par eux qu'ont été divisées toutes les nations de la terre après le déluge.*

A ce verset doit faire suite le passage, X, 5, dont voici la teneur : *C'est par eux que furent divisées les îles des nations dans leurs pays, chacun selon sa langue et ses familles dans leurs nations.*

Nous avons transposé la première liste généalogique des descendents de Sem, placée maintenant, Genèse, X, 21-31, après X, 4, sa place originaire et naturelle.

Cette liste contient la mention d'Assour et d'Élam, fils de Sem, dont les descendants jouent un rôle dans l'épisode de Nemrod.

La première lacune, signalée dans le Schéma qui précède, a été produite par l'amputation du récit primitif relatant le fait de l'assujettissement par Nemrod des descendants d'Assour et d'Élam à sa domination et l'adoption par ces derniers du culte démonolâtrique de Nemrod et de ses Coushites. Le récit primitif relatait en outre que Nemrod et tous ses complices furent expulsés par les autres Noachides de l'habitat primitif et commun à tous les descendants de Noé et de l'exode de ces apostats vers l'orient, jusqu'en Médie, d'où ils descendirent plus tard dans la plaine de Sennaar.

La seconde lacune signalée dans notre texte actuel entre le passage, XI, 2-9, et le passage, X, 10, y a été introduite par le fait de l'amputation faite au texte primitif du récit de l'achèvement par Nemrod et ses Coushites, après le départ des descendants d'Assour et d'Élam, de la ville de Babel et de la construction par les descendants d'Élam de la ville d'Érech, où Nemrod alla les attaquer et d'où il les refoula jusqu'au pays, appelé plus tard de leur nom, pays d'Élam. Ainsi se trouva fondé le royaume de Nemrod au pays de Sennaar. Après cela, il attaqua et s'assujettit de nouveau les descendants d'Assour, établis au nord du pays de Sennaar, dans le pays appelé depuis de leur nom : pays d'Assour ou Assyrie.

Les fragments du récit primitif concernant le personnage Nemrod et son histoire conservés dans notre texte actuel deviennent manifestement plus cohérents, et plus intelligibles du moment qu'on les ordonnance suivant notre Schéma et qu'on tient compte des lacunes introduites dans le récit actuel.

Pour combler ces lacunes nous avons eu recours aux données de la Geste de Gilgamès à laquelle on aurait tort de dénier tout fond historique.

On pourrait soulever la question de savoir si Nemrod et tous ses adhérents étaient assez nombreux pour pouvoir bâtir une ville telle que Babel et *à fortiori* si chacun des deux groupes dissidents était assez nombreux pour construire, l'un la ville d'Érech, l'autre la ville d'Assour.

Dans son *Commentaire littéral sur la Genèse*, X, 4, vers la fin, dom Calmet s'exprime en ces termes : « On fait voir, dit-il, par des supputations exactes que dans l'espace de 144 ans (1), que l'on met depuis le déluge jusqu'au bâtiment de cette Tour (de Babel), il pouvait y avoir sur la terre jusqu'à 400,000 hommes et autant de femmes (issus de Noé) en supposant que les hommes ont pu engendrer depuis l'âge de 20 ans et que les femmes ont pu avoir plus d'un enfant à la fois. » Suivant Keil, *Genesis*, page 120, il faudrait rabattre considérablement des chiffres produits par Calmet. En effet, Keil dit que la totalité des Noachides comportait à l'époque en question au moins 30,000 âmes, dont environ 12,500 du sexe masculin. Cependant, supposé même le nombre total des Noachides restreint aux chiffres allégués par Keil, on peut considérer, même chacun des deux groupes de Sémites, pris isolément, comme ayant été assez nombreux pour pouvoir bâtir chacun la ville dont nous leur attribuons la construction après leur séparation à Babel, d'autant plus que les villes d'Érech et d'Assour étaient probablement des bourgades, ceintes de remparts en terre battue en guise de fortifications, plutôt que des villes proprement dites.

Du contenu du document biblique reconstitué dans son intégralité et son ordonnance originaires il résulte que la première fondation des États chaldéen, élamite et assy-

(1) Suivant nous il ne s'était écoulé que 75 ans, par conséquent ces chiffres doivent être considérablement réduits.

rien remonte respectivement à Nemrod et à ses coushites, ainsi qu'aux descendants d'Élam et à ceux d'Assour, devenus ces deux derniers groupes d'adhérents de Nemrod ses adversaires à la suite de la confusion du langage à Babel. A la fondation de ces trois États, dont le dernier perdit son indépendance presqu'immédiatement après sa constitution, mais assignons la date d'environ trois quarts de siècle après le déluge, soit approximativement la date de l'an 3325 avant notre ère.

(A continuer.) FL. DEMOOR.

OSIRIS VÉGÉTANT

Pendant l'hiver 1898-1899, M. Loret découvrit dans la Vallée des rois à Thèbes le tombeau du porte-éventail Maa-ḥer-pe(t)-rā (1), qui vivait sous le règne de la reine Ḥatschepsut vers 1500 avant J.-C. Parmi le riche contenu de ce tombeau (2) se trouve un objet unique jusqu'à présent en son genre. C'est un lit formé par des bâtons, qui, en se croisant, constituent un cadre de bois, sur lequel est étendue une natte épaisse de roseaux couverte de trois couches de toile. Sur la toile est dessinée l'image d'un Osiris de grandeur humaine. L'intérieur de l'image était à l'épreuve de l'eau ; et on y avait posé un mélange de terre labourable, de grains d'orge et d'un fluide gluant. Les grains avaient germé et étaient sortis avec des pousses d'une longueur de six à huit centimètres.

La signification de cet objet n'est pas difficile à présumer. C'est la résurrection d'Osiris qu'on a voulu figurer ; le dieu, sous la forme de l'orge germinant, obtient une vie nouvelle. Et en effet, si la trouvaille de cet Osiris végétant, de forme tout à fait naturaliste, fut faite par

(1) Pour la lecture de ce nom, voy. *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXIII, p. 133.

(2) Catalogue des Antiquités du Musée du Caire III. DARESSY, *Fouilles de la Vallée des rois* (1898-1899). Tombes de Maherpa et Amenophis II. Voy. SCHWEINFURTH, *Vosische Zeitung*, 25 Mai 1899, réimprimé *Sphinx* III, p. 106 sq.

M. Loret pour la première fois, l'idée qui a donné naissance à la fabrication d'une telle image était fort répandue dans l'ancienne Egypte, ce que démontreront les textes qui suivent.

Dans une des chambres d'Osiris, sur le toit du temple de Philae, on aperçoit en un relief le corps d'Osiris momifié couché sur le dos, étendu sur une sorte de lit, au-dessous duquel sont juxtaposés les signes de la vie et de la puissance. Des épis d'orge sortent en germant du corps du dieu, tandis qu'un personnage masculin est occupé à les arroser avec un vase. Une inscription qui surmonte ce relief porte : « C'est ici le mystère de celui qu'on ne connaît pas, qui prend existence par l'eau de l'inondation ». (1) Une représentation similaire est donnée par un papyrus de basse époque qui se trouve actuellement au Musée du Louvre (2). Ici Osiris, qui porte cette fois la couronne habituelle, est couché sur le dos comme à Philae, les épis germent de son corps. A ses pieds est accroupie une déesse portant le disque solaire sur la tête, probablement Isis ; près de la tête est dessiné un faucon, portant la couronne de la Haute Egypte, représentant sans doute Horus. L'arrosement avec l'eau du Nil manque dans cette peinture.

(1) Rosellini, *Mon. del Culto*, pl. 23 et d'après cette source Renouf. *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 17 Mars 1895 pl. 26 ; Brugsch. *Dict. géogr.* p. 107, Religion p. 621 ; Lanzone, *Diz. di mit. tav.* 261, cf. 266 — L'inondation est nommée dans ce texte *nem* (*uhem*) *ānch* « le renouvellement de la vie », à cause de la récréation qu'elle apporte aux herbes et à la nature en général. Le même groupe sert, lorsqu'on y joint le nom d'un dieu, à désigner son incarnation en forme animale. Pour la lecture du groupe, voir Spiegelberg, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXIII, p. 198 ; XXIV, p. 189.

(2) Nr 3377 ; Cat. Devéria V, 27 ; publ. Pieret, *Le dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens*. Paris, et d'après cette source Lanzone, *Diz. di mit. tav.* 303 nr. 2.

Le fait reproduit par ces deux dessins faisait partie des cérémonies accompagnant la fête d'Osiris au mois de Choiak, cérémonies qui ont pour objet la mort et la résurrection du dieu. Malheureusement le commencement seul des actes cérémoniels nous est rendu accessible par la description détaillée de la fête inscrite au temple de Denderah (1). D'après ce texte, on avait coutume, à l'occasion de cette fête, de consacrer dans différents temples égyptiens une figure d'Osiris que l'on façonnait avec de la terre et des grains, auxquels on mêlait parfois de l'encens. Cette particularité est mentionnée aussi par Plutarque (2) pour la fête d'Osiris au mois d'Athyr, fête qui correspondait dans quelques sanctuaires à celle célébrée en général en Choiak. D'après l'écrivain grec les prêtres versaient, pendant la nuit du 19 Athyr, de l'eau potable dans une boîte en or, y mêlaient de la terre fertile et de l'encens, et pétrissaient une petite figure en forme du croissant de la lune (3) qu'ils ornaient et habillaient. Ni l'un ni l'autre de ces deux textes ne parle de la germination elle-même, mais la manière dont sont mêlés la terre et les grains prouve que les prêtres avaient en vue la germination.

Le sort d'Osiris est mis ici en relation avec le sort des grains ; de même que la plante nouvelle sort du grain enseveli dans la terre, de même la nouvelle vie du dieu s'élève de son corps momifié. Partant de cette idée, on identifiait le dieu lui-même avec le grain. Dans la liste des formes d'Osiris contenue dans le Livre des Morts

(1) Loret, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* III, p. 43 sqq. IV, p. 21 sqq., V p. 85 sqq ; Brugsch, *Aeg. Zeitschr.* 1881 p. 77 sqq. ; Dümichen, *Aeg. Zeitschr.* 1882 p. 88 sqq.

(2) De Iside 39 ; cf. Wiedemann, *Herodots Zweites Buch*, p. 262.

(3) Ceci est sans doute un malentendu pour une figure momiforme.

(version de la basse époque) (1), on lit : « Osiris qui est dans les grains (*Às-iri chenti nep*) ». La version thébaine (2) donne pour ce passage la variante « Osiris dans la ville Grain », variante qui montre que le rédacteur de cette version n'a pas bien saisi le sens de la phrase, préservé d'une manière plus exacte par la rédaction plus jeune. Un texte du Moyen-Empire démontre que la version de la basse époque repose ici, comme aussi dans d'autres passages, sur une meilleure tradition que la version thébaine. Parmi les inscriptions du cercueil d'Amamu au British Museum est inséré un chapitre (3) intitulé « prendre la forme des grains ». Il contient la phrase : « la végétation de la vie, qui sort d'Osiris, qui germe des côtes d'Osiris, pour faire vivre les hommes ». (4)

Un second passage du Livre des Morts (5) parle du grain dans les champs Àalu (la demeure des bienheureux), comme d'une effluve du dieu Ut'eb, divinité regardée parfois comme un doublet d'Osiris (6).

Ces indications suffisent : une partie du peuple égyptien regardait les blés comme des plantes sorties d'Osiris afin de donner de la nourriture aux hommes. Osiris lui-même se trouvait dans ces fruits, les grains formaient une partie de son corps, dont ils s'élevaient, ainsi que le texte

(1) Texte de Turin, chap. 142, 7.

(2) Naville, *Todtenbuch*, pl. 368 ; Budge, *Book of the Dead*. Texte p. 322.

(3) pl. 27, 2 de l'édition de Birch.

(4) Dans les pyramides (Tetà l 336 = Pepi I l. 816 = Pepi II l. 644) se trouve le passage, « oh Rā, oh fleurissant, tu fleuris », etc. D'autres écoles mythologiques attribuaient donc, ce semble, un rôle analogue de germination au dieu solaire.

(5) Texte de Turin, chap. 109, 9-10 ; dans le texte Thébain ces mots manquent.

(6) Pour la lecture du nom du dieu Ut'eb, voir Renouf, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* VI p. 187 sqq. XVII p. 6 sq. où l'auteur parle aussi d'Osiris végétant.

de Philae le dit, à la suite de l'inondation du Nil, fleuve dont l'eau entrait dans le mélange de la terre contenant les grains pendant les cérémonies de la fête d'Osiris. Cette conception est restée en vigueur jusqu'à une période très basse. Firmicius Maternus (1) raconte qu'on identifiait Osiris avec les semences des fruits ; leur ensemencement à l'approche de l'hiver est la mort du dieu ; leur nouvelle germination est la découverte du nouvel Osiris. Un souvenir affaibli de la même doctrine se retrouve chez Servius (2), lorsqu'il note qu'Isis mit sur un crible les membres d'Osiris déchiré par Typhon. D'autres auteurs ont cherché à expliquer le dogme d'une manière evhémériste, en attribuant à Osiris la découverte du traitement et la divulgation de la connaissance du froment et de l'orge trouvés par Isis (3).

Une dernière trace de la vieille croyance se retrouve dans la coutume arabe d'élever, au moment de l'inondation du Nil, un tertre non loin de la digue, que le fleuve montant va submerger, et de semer sur la pointe applatie de ce tertre du maïs ou du millet. Le tertre, qui est nommé *aruséh*, « la fiancée », est emporté par le fleuve (4). Le nom du tertre provient probablement de l'idée qu'il doit être fécondé par le fleuve, de même que la fiancée par son mari, afin de produire les fruits dont il contient les grains. D'après la tradition, on aurait nommé le tertre de cette manière parce qu'il représente la fiancée humaine du Nil, jadis sacrifiée au fleuve : ce n'est là sans doute qu'un essai

(1) De errore prof. rel. 2 § 6 ; cf. Eusebe. *Praep. evang.* III, 11, 31.
(2) ad Vergil, Georg. I, 166.
(3) Diodor I, 14, 17 ; la découverte d'Isis est aussi rapportée par Leo Pellaeus frg. 4.
(4) Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter*, traduction par Zenker III, p. 124 sq.

étiologique pour expliquer le nom *fiancée* d'une manière plus romanesque.

De prime abord, on pourrait être induit à mettre la croyance que nous venons d'exposer en rapport avec le culte des arbres, culte assez répandu en Egypte (1). Cette idée serait erronée, car il n'est point question ici de l'adoration du blé, mais seulement du fait de la germination de la plante. D'autre part, on ne peut pas établir par ces pratiques qu'Osiris lui-même aurait été un dieu de la végétation (2). Cette conception contredirait formellement tout ce que nous savons par les textes de l'idée sur laquelle repose la divinité d'Osiris. Osiris est la contre-partie divine de l'homme vertueux, surtout du roi ; le mythe détaille avec emphase sa mort et sa résurrection, considérées comme le type de la destinée de l'homme en général après que son âme a quitté le corps. C'est pourquoi le traitement du cadavre d'Osiris sera décrit d'une manière différente chaque fois que les usages du traitement du mort changeront en Egypte : on prétendit tour-à-tour qu'il fut démembré, reconstruit, embaumé, etc. La vie de la plante n'a rien à faire dans la légende-type du dieu, et c'est pour un autre motif qu'elle a été mise en relation avec Osiris.

C'est un fait, qui peut être constaté dans les religions les plus diverses, que lorsque plusieurs dieux sont adorés côte à côte, le plus puissant d'entre eux tend à absorber

(1) Voy RENOUF, *Transact. Soc. Bibl. Arch.* VIII, p. 217 sqq. ; il considère l'arbre comme une représentation du nuage, explication qui semble peu admissible. Des notes sur l'arbre sacré d'Osiris se trouvent chez LEFÉBURE, *Le Mythe Osirien* II, p. 189 sqq. et *Sphinx* V, p. 1 sqq., 65 sqq. Voir sur les arbres sacrés en général, MOLDENKE, *Ueber die in altaegyptischen Texten erwaehnten Bäume*, Leipzig 1887.

(2) Des passages paraissant se rapporter à une idée de ce genre ont été traités par FRAZER, *The golden bough* I, p. 301 sqq.

les autres en prenant leurs noms, pour désigner les formes de ses manifestations ou pour multiplier ses titres. Les divinités surtout qu'on s'est habitué à désigner par le mot allemand *Sondergötter* ont subi cette absorbtion. Nous voyons que des divinités comme « le maître du ciel », « le seigneur du tout », et des formes similaires, furent absorbées par Amon, Ptaḥ, etc. (1), et par là les grandes divinités acquirent une puissance de plus en plus générale. Ce mouvement devait aboutir dans son développement logique à l'hénothéisme ; mais il faut mettre en évidence une force contradictoire qui agissait en même temps, la tendance à décomposer les mêmes grandes divinités en différentes individualités.

Nous savons que, d'après l'idée égyptienne, à tout nom ou à tout mot doit correspondre une personne ou une chose ; conception qui a donné naissance à une longue série de mythes de création. De même, à chaque statue sacrée correspond une divinité qui parfois fut censée demeurer dans la statue elle-même. Cette manière de voir n'était pas sans entraîner quelque difficulté quand on érigeait une nouvelle statue d'un dieu, et surtout quand on construisait un nouveau temple contenant, comme objet de culte, la statue nouvelle. Les Egyptiens crûrent qu'en cet instant un nouveau dieu se formait, dédoublement du dieu primaire. Ainsi une dédicace (2) s'adresse à Ptaḥ de Ramses et à Ptaḥ de Menna, c'est-à-dire au Ptaḥ adoré dans un temple fondé par le roi Ramses et au Ptaḥ adoré dans une chapelle due à un Menna : ces deux lieux de culte avaient produit deux Ptaḥ. Un autre exemple d'un

(1) Voy. Wiedemann, *Mélanges de Harlez*, p. 379.
(2) Publiée par Erman, *Aeg. Zeitschr.* XXX, p. 40 ; voy. Wiedemann, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XX, p. 112.

nouveau dieu devant son origine à une nouvelle fondation nous est fournie par l'Amon-Rā de Surerii cité sur une stèle du Musée de Berlin (1). Une mention analogue se retrouve encore sur une statuette d'un de ces Osiris en bandelettes, qu'on avait l'habitude de placer dans les tombeaux du Nouvel et Bas Empire (2). Elle est nommée par son inscription « Le Chent-Àmenti de l'Osiris (c'est-à-dire du défunt) BakMut ». *Chent-Àmenti*, celui qui est dans le pays des morts, est un titre usuel d'Osiris, titre qui dérive d'un *Sondergott* Chent-Àmenti absorbé par le plus connu parmi les dieux des morts. Sur notre monument le vieux Sondergott reprend son indépendance, mais non pas comme Chent-Àmenti en général, mais comme le Chent-Àmenti spécial représenté par une statuette, dieu différent des Chent-Àmenti enclos dans une seconde ou dans une troisième statue : de la sorte, le dédoublement de la même divinité put aller jusqu'à l'infini. Les difficultés logiques inhérentes à cette croyance n'ont point troublé les Egyptiens plus que ne firent les difficultés analogues produites par l'existence, dans l'autre monde, d'un nombre toujours croissant de bœufs Apis, ou d'une série toujours allongée de souverains défunts destinés à régner, chacun d'une manière absolue, par delà la tombe.

Le fait qui se détache des considérations précédentes, c'est qu'un dieu plus ou moins puissant put absorber aisément des *Sondergötter*, mais qu'à un moment donné les Sondergötter purent se séparer de lui à nouveau et devenir indépendants. Un phénomène appartenant à cette catégorie de croyances religieuses me paraît avoir donné origine à notre Osiris végétant. Nous venons de voir

(1) WIEDEMANN, *Mélanges de Harlez*, p. 376.
(2) Publ. DARESSY, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXIV, p. 160.

qu'Osiris est le prototype divin de l'homme mort et ressuscité. S'il existait quelque autre divinité relative à la mort et à l'autre vie, il était trop naturel de l'adjoindre à Osiris, car Osiris était, pour le gros du peuple égyptien, le personnage auquel il pensait en parlant des fins dernières. Conformément à la règle qui gouverne d'autres processus similaires, le nom du dieu absorbé pouvait disparaître et Osiris, isolé, prendre un aspect différent de celui qui lui appartenait au début. Le nom du dieu qui dans le cas présent fut amalgamé à Osiris est conservé par le Livre des Morts, lorsqu'il parle d'Osiris *chenti nep* (1) ; c'est la divinité Neperà, qui est visée dans ce contexte.

Dans le tombeau du roi Ramses III, on voit représentée dans la première chambre à gauche du second corridor (2) une longue série, divisée en deux parties, de divinités d'abondance, mises en relation avec le Nil. A côté de l'abondance elle-même, de la nourriture, du superflu, de la récolte *(rennu-t)*, s'y trouve figuré, sous l'apparence du serpent Uraeus Neper-t, le grain dans sa forme féminine. Au commencement de chaque partie est assise sur un trône, le signe de la vie en main, avec la tête de serpent couronnée par les cornes de vache et le disque solaire, avec le corps d'une femme, la divinité Neper-t, dont le nom est déterminé par le boisseau et le signe de l'homme barbu. La figure décrite est ordinairement celle de la déesse Rennut (récolte), qui se trouve nommée souvent dans les textes et qui y est considérée comme femme. C'est pourquoi probablement Neper reçoit ici le même sexe,

(1) *nep* est une forme raccourcie du mot transcrit ordinairement *neper* « grain ».
(2) Champollion, *Not.* p. 408 sq , 747 sq. ; cf. *Descr. d'Egypte* II, 85. 6 ; Lefébure, *Hypogées Royaux de Thèbes* II p. 93 sq.

tandis que son déterminatif masculin fait allusion à son rôle comme homme. En effet, il est généralement considéré comme tel et ce n'est qu'à la basse époque qu'on lui donna un complément féminin, nommé Nep-t (1).

Le jour de naissance du dieu Neper était le 1er Pachon (2). Il apparaît en relations avec Osiris et avec plusieurs *Sondergötter* de l'agriculture dans la seconde heure de l'Àmduat (3). Dans l'hymne à Osiris de la Bibliothèque Nationale à Paris, datant de la 18e dynastie (4), Neperà est citée comme une forme inhérente d'Osiris, et il en est dit, qu'elle donne toute herbe. Il va sans dire qu'on ne peut rien tirer d'un hymne de ce genre (5) en ce qui concerne la nature primaire du dieu, ces textes étant composés dans un esprit hénothéiste et attribuant à leurs divinités les fonctions de tous les autres dieux, réduits au rôle de manifestations accessoires ou d'épithètes. Par conséquent un rapport de l'espèce établi entre Osiris et Neper ne prouve rien moins que leur relation intime et primordiale.

Le dieu Neper est nommé deux fois sur le sarcophage d'Amamu (6) du Moyen Empire, dans la forme composée Neper ḥeti (7), qui est usitée de même que le simple neper pour le mot grain. Le grain lui-même fut regardé par les

(1) Lepsius, *Denkm.* IV, 57b.

(2) Brugsch, *Thesaurus*, p. 398.

(3) Maspero, *Etudes de myth.* II, p. 48 sqq.

(4) Publ. Ledrain, *Mon. de la Bibl. nat.* pl. 21-27 ; voir Chabas, *Rev. arch.* 1857.

(5) Comparer, sous ce rapport, à l'hymne d'Osiris dont nous parlons, un hymne du Musée du Caire (Ostracon 25209 ; Cat. du Musée du Caire : Daressy, *Ostraca*, pl. 37, p. 42, traduit par Erman, *Aeg. Zeitschr.* XXXVIII, p 30, voir les objections faites contre quelques appréciations d'Erman par Piehl, *Sphinx* IV, p. 156 sqq.), qui vise en premier lieu le dieu Sokaris.

(6) pl 27, 8.

(7) *neper ḥeti* (*àḥti*) désigne peut-être premièrement « le grain du gosier », le grain mangeable.

scribes égyptiens comme divin à tel degré qu'ils ont souvent déterminé le mot *neper* par la figure du dieu même, et cela dans des passages où l'on ne parle pas d'une personnification divine mais seulement de l'objet nutritif lui-même (1), de sorte que parfois il y a quelque difficulté à décider, si le scribe a en vue un *Sondergott* ou le fruit. Dans les hymnes au Nil (2), par exemple, apparaissent régulièrement les dieux d'abondance comme étant à moitié *Sondergötter*, à moitié objets naturels. Mais ce fait s'explique bien simplement par la considération que ces figures furent, pour le peuple proprement dit, des divinités réelles, qu'on pouvait s'approprier en les mangeant, de même qu'on mangeait la vérité pour devenir véridique. Les lettrés virent de plus en plus dans les mêmes personnages des fonctions et des émanations des grands dieux.

Il est très instructif, sous ce rapport, de constater dans le texte du temple de Philae, dont nous avons parlé plus haut, que la nature germinative d'Osiris y est traitée comme mystère. Il y a là un procédé qu'on retrouve dans maint passage des textes religieux et magiques des Egyptiens. On ne daigna, dans la vallée du Nil, faire une place dans le culte officiel aux idées primitives du peuple, qu'à condition qu'elles s'offrissent comme mystères, et ne contrastassent pas trop par leur aspect simple et même rude avec le penser plus élevé de la religion des temples. Dans presque tous les endroits où une doctrine est désignée

(1) *Livre des Morts*, chap. 77, 5 chez NAVILLE, *Todtenbuch*, pl. 163, BUDGE, *Book of the Dead.*, p. 165 et chap. 149, 63, chez NAVILLE, l. c. pl. 424, BUDGE, l. c. p 380 ; *Tombeau de Ramses VI* chez LEFEBURE, *Hypogées Royaux*, II pl. 30 (le même texte moins complet SHARPE et BONOMI, *Sarcophagus of Oimenepthah*, pl. 18 ; voir LEFÉBURE, *Rec. of the Past*, X, p. 118 sq) ; *Hymne au Nil dans le Papyrus*. Sallier II, 14.

(2) Voy. p. ex. STERN, *Aegypt. Zeitschr.* 1873, p 129 sqq. ; MASPERO, *Hymne au Nil*. Paris 1868.

par le Livre des Morts ou par des compositions analogues comme secrète, on peut être convaincu, — la preuve en est souvent fournie par d'autres documents, — qu'il s'agit d'idées populaires, généralement claires et simples, et nullement de réflexions transcendentales et mystérieuses.

La valeur des croyances dont parlent les textes que nous venons d'étudier, consiste dans le fait qu'elles contribuent à éclairer la partie la moins connue et néanmoins la plus importante de la religion égyptienne, c'est-à-dire les cultes populaires. La religion des prêtres, dont parlent les temples, les tombeaux et presque tous les papyrus, fut au fond une magie, une collection de formules, à l'aide desquelles on espérait se rendre les dieux bienveillants dans ce monde et dans l'existence à venir. La doctrine officielle garantissait au connaisseur des formules, aux prêtres et aux membres des classes supérieures, une sorte de toute-puissance. Mais à côté d'elle continuait à vivre la vieille doctrine populaire, d'où la magie avait émérgé dans les temps primitifs et dont elle n'a jamais pu éliminer complètement les éléments.

Les textes conservés en Egypte, ainsi qu'un examen du culte des animaux le prouve à l'évidence, ne nous donnent qu'une idée bien incomplète du noyau de la religion égyptienne. Les inscriptions officielles ne parlent guère des animaux sacrés : les données des auteurs classiques démontrent que l'essentiel du culte divin se joua devant et pour eux. De même que ce culte, d'autres formes de l'adoration de la nature, en dépit de la rareté des mentions qui en témoignent, étaient profondément enracinées dans le cœur du peuple. La vénération de l'eau s'exprime dans le culte du Nil ; le culte du soleil, de la lune, des

étoiles (1), des pierres, des arbres et plantes a laissé des traces. Il n'est pas facile de s'en faire une idée précise. Les notices qui s'y rapportent sont isolées dans les écrivains, et seuls les monuments peu apparents du bas peuple n'ont point subi l'influence des conceptions magiques. D'autant plus grande est la valeur de tout monument et de toute notice qui concerne les divinités de la nature et les *Sondergoetter*, qui leur sont souvent identiques. On voit que, pour le sentiment le plus profond du peuple, les puissances divines n'avaient pas perdu leur intime union avec la nature qui entourait les Egyptiens. Le parallélisme entre la résurrection d'Osiris et la naissance de la nouvelle vie du grain, enterré dans un état semblable à la mort, appartient à ce courant de croyances. L'analyse que nous avons donnée nous a démontré que les sentiments qui s'y rapportent sont restés en vigueur pendant les différentes périodes de l'histoire égyptienne et qu'ils ont même su à plusieurs reprises se faire admettre dans des textes destinés en premier lieu à transmettre non une croyance populaire, mais la doctrine de la religion officielle.

A. Wiedemann,
Professeur à l'Université de Bonn.

---

(1) Voy. Maspero, *Etudes de Myth.* II, p. 16 sqq ; Wiedemann, *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.*, XVII, p. 12 sq.

La carrière de Bouddha d'après les sculptures de Boro-Boedoer (1).

A propos du livre de M. C. M. Pleyte : *Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Tempels von Boro-Budur*, Amsterdam (de Bussy) 1901-1902.

.... A côté des témoignages écrits qui forment les bibliothèques des Églises du Nord et du Sud, nous possédons pour étudier le Bouddhisme d'innombrables monuments, constructions et sculptures, répandus dans toutes les contrées où les fils de Bouddha ont bâti leurs cloîtres et essaimé leurs communautés : dans l'Inde anglaise, à Ceylan, au Népal, dans le Tibet, en Afghanistan, dans le Turkestan, en Chine, au Japon, — mais aussi en Indo-Chine et à Java. Le Bouddhisme a disparu dans plusieurs de ces pays ; les ruines des sanctuaires sont la seule relique d'un passé dont les générations présentes ne savent plus rien ou presque plus rien : mais l'archéologie appuyée sur la philologie peut faire revivre ce passé. Que les pierres parlent, et nous aurons des documents de premier ordre pour contrôler, expliquer, compléter les informations littéraires.

(1) Librement traduit, avec l'aimable autorisation de l'auteur, de l'article : *Buddha's levensloop afgebeeld op den Boro-Boedaer, Onze Eeuw*, 1902, pp. 77-95.

Nous supprimons la première partie de cet article (pp. 77-82) où l'auteur critique, avec autant de bon sens que d'esprit 1° l'attitude des historiens qui prétendent, en dépouillant les biographies de Bouddha de toutes les données merveilleuses, isoler des éléments historiques, 2° le Néo-bouddhisme, et cet étrange petit livre de Subhadra Bhikṣu (?) : « *Catéchisme bouddhique. Introduction à la doctrine de Buddha Gautamo. D'après les Ecritures sacrées des bouddhistes du Sud à l'usage des Européens* » — in usum Delphini, dit très heureusement notre auteur. (L. V. P.)

Parmi les reliques de l'art bouddhique à Java, Boro-Boedoer prend la première place. Comme on le sait, le temple, magnifique produit de l'âge d'or de l'hindouisme javanais, se trouve dans la lointaine résidence de Kedoe, pas très loin de Dyokyokarta. D'après l'avis des juges les plus compétents, il a environ dix siècles d'existence. Sir Stamford Raffles, qui gouverna l'île durant les 5 années de la domination anglaise, donna la première impulsion à des recherches sérieuses. Depuis lors les fouilles et les soudages ont été fréquemment renouvelés. Vers 1850, le gouvernement hollandais comprit qu'il était de son devoir de prendre l'initiative de l'étude minutieuse et régulière d'un monument capital pour l'histoire de Java ; Rochussen, son représentant à Batavia, prit la chose à cœur : à cette époque la photographie était bien loin d'avoir réalisé les progrès qu'elle a faits depuis ; aussi eut-on recours au dessin et à la main d'un artiste.

Les reliefs qui couvrent littéralement le monument attiraient surtout l'attention. Un bon nombre se trouvent reproduits dans l'édition monumentale qui porte le nom de Leemans (1873), fruit des efforts officiels. Les sculptures de la partie inférieure du temple étaient encore inconnues. C'est il y a quinze ans environ que M. J. W. Ijzerman fit une découverte capitale : pour assurer la sûreté de l'édifice, toute la partie inférieure avait été recouverte. Ijzerman la fit dégager, prit des photographies des reliefs mis au jour, et les choses ensuite furent remises en état. On peut s'étonner que ses photographies n'aient pas été mises dans le commerce.

Il va de soi que l'identification des scènes figurées, traitées avec une exactitude de détails remarquable, est ici de première importance ; il reste encore beaucoup à faire dans ce sens. En 1894, M. S. d'Oldenbourg constata qu'une série complète de sculptures (les nos 1-115, planches CXXXVI-CLXIV de Leemans) représentent des épisodes traditionnels tels qu'ils sont narrés dans la Jātakamālā (1). Non seulement les sujets sont les mêmes ; mais le sculpteur les a placés dans l'ordre de la Jātakamālā et visiblement

(1) Edité par Kern, *Harvard Or. Ser.* ; traduit par Speyer, *Sacred Books of the Buddhists.*

nous restent, la plus ancienne date d'environ 300 de notre ère. — Et nous savons maintenant que les bouddhistes javanais pour lesquels fut construit cet impressionnant sanctuaire de Boro-Boedoer, reconnaissaient dans le Lalitavistara la révélation des faits et gestes du Maître depuis le moment où il se décide à quitter le ciel des Tuṣitas jusqu'à celui où il devient Bouddha.

Pour les croyants, Bouddha lui-même a publié cette relation : il en a fait part à ses disciples au nombre de 12000, — c'est ce que nous lisons dans l'introduction du livre, — tandis qu'il séjournait dans un des endroits qu'il affectionnait, dans le Parc de Jetavana, présent du riche Anāthapiṇḍada, près de Çrāvasti. A cette auguste origine nous sommes redevables de toute sorte de détails sur les derniers actes du Bodhisattva dans le ciel, avant qu'il le quittât pour descendre dans le monde des hommes et pénétrer sous la forme d'un éléphant blanc à six défenses dans le sein de celle qu'il avait choisie pour être sa mère. Nulle part ailleurs cette « préparation » n'est décrite aussi longuement : elle est représentée par douze reliefs à Boro Boedoer. Et n'y eut-il que ces douze planches, encore suffiraient-elles à démontrer l'exactitude de la conjecture de M. Pleyte.

Comme dans les autres livres du Mahāyāna, on trouve faite dans le Lalita une beaucoup plus large part au merveilleux que dans les textes des bouddhistes du Sud. Les nombres sont plus élevés, les troupes de dieux et d'êtres célestes abondent. Comme chez Homère, mais avec une exagération de fantaisie et un manque de mesure inconnus aux lettres occidentales, le lecteur est transporté du ciel sur la terre et *vice-versa*, et cela d'une façon si peu forcée, si naturelle, avec si peu d'étonnement de la part de l'écrivain, qu'il ne nous arrive jamais de nous demander : ce narrateur croit-il à tous ces miracles, à cette puissance, à cette richesse inépuisable et indicible ? Que Bouddha eut conscience de raconter des histoires qui exigeaient une foi forte, cela ressort du Lalita lui-même où il prédit qu'il y aura quelque jour « des moines non purifiés dans leur corps, dans leur esprit, dans leur conduite, dans leur intuition, stupides, ignorants, orgueilleux, sceptiques, incroyants qui se refuseront à croire » qu'un être aussi sublime que le Bodhisattva ait pu demeurer comme un germe humain dans le corps

impur d'une femme. Mais Bouddha possède naturellement les moyens de réduire au silence le doute et la négation.

Il faut l'observer aussi, car la chose est digne d'attention, le Lalita insiste plus que les autres sources sur la nature sublime du Bodhisattva. Sans doute, tous les bouddhistes sont d'accord qu'il vint en ce monde avec des facultés intellectuelles extraordinaires : ceci ressort de ses dispositions merveilleuses à apprendre, à comprendre, à retenir ; et d'ailleurs quel bouddhiste croyant mettra en doute qu'il ait parlé dès sa naissance, ainsi qu'il l'avait fait dans deux de ses existences précédentes ? Plus d'une tradition du Bouddhisme du Nord mentionne expressément ce détail qu'il descendit en pleine conscience dans le sein maternel : c'est le sens des mots *smṛtas* et *saṁprajānan* sur lesquels plusieurs traducteurs se sont mépris. — Mais le Lalita va plus loin. Dans l'affabulation courante, plus voisine sans doute de la version primitive, c'est la compassion qui amène le prince à la conscience de la nécessité d'abandonner la vie mondaine. Son père, à qui il fut prédit que son fils deviendrait moine, prend toutes les mesures pour éviter ce malheur. Aucun Acrisius, aucun Astyage, aucun Hérode n'a poursuivi la perte d'un futur assassin ou d'un futur successeur, avec autant de zèle qu'en apporte Çuddhodana à empêcher son fils de renoncer au trône auquel sa naissance et son éducation le destinent. Peines perdues : le jeune homme sera frappé de la vanité du monde, et comprendra qu'il doit trouver une issue au cercle fatal de la naissance, de la souffrance et de la mort. La tradition nous rapporte une série d'événements, insignifiants semble-t-il, mais qui l'amenèrent à cette conviction : ainsi mûrit peu à peu sa grande résolution ; et dans ce développement psychologique, il n'y a rien qui puisse paraître en contradiction avec la nature humaine du héros. — Mais dans le milieu dévot où fut rédigé le Lalitavistara, ces étapes dans la vie morale du Maître parurent se concilier difficilement avec la nature divine qu'on lui attribuait. Leur Bodhisattva est toujours omniscient et parfaitement bon, même avant sa « complète illumination ». Quand sa nourrice va le transporter au temple des dieux, il rit à la pensée qu'on veuille le présenter à des dieux qui l'ont honoré dès sa naissance, comme s'il leur devait hommage et non pas eux à lui. Plus tard, quand les plai-

Les voyages sont devenus singulièrement faciles et le grand temple javanais n'est plus ignoré des touristes : le besoin ne se fait-il pas sentir d'une description illustrée des sculptures, description intitulée « la légende de Bouddha » et dont le format comme le prix conviendraient aux désirs du public ? Un éditeur d'Amsterdam, M. J. H. de Bussy, le crut et confia à M. Pleyte l'exécution du « guide » projeté. Sous ce titre : « La légende de Bouddha d'après les sculptures du temple de Boro-Boedoer », le livre, écrit en allemand, est complet en douze livraisons, d'un mark chacune. Le papier est beau et fort ; les caractères — latins — sont clairs ; les vignettes et reproductions stylistiques sont multipliées et donnent au texte une saveur orientale ; les reliefs sont nets et clairs ; l'ensemble donne la meilleure impression.

Il est regrettable que, pour les reliefs de la vie de notre Bouddha, il n'existe pas d'autres photographies que celles prises en 1873 par M. van Kinsbergen et publiées dans son Atlas, soit 25 sur 120. Pour les autres, on doit se rapporter aux dessins de Wilsen reproduits en lithographie par Leemans, et M. Pleyte a pu constater *de visu* qu'il s'y rencontre çà et là de légères inexactitudes ;il a, le cas échéant, apporté les corrections nécessaires ; — et dans l'ensemble les dessins peuvent faire foi.

En ce qui concerne la partie descriptive de son travail, l'éditeur avait à lutter avec deux difficultés : d'abord, il n'est pas maître du sanscrit, et doit s'en remettre au traducteur du Lalita ; en second lieu, nous sommes en ce qui concerne le Lalita dans de facheuses conditions. La seule édition du texte original, sanscrit ou quasi-sanscrit, est loin d'être irréprochable (1), et les traductions ne sont pas parfaitement exactes..... Plus d'une fois, la description de M. Pleyte se ressent de ces circonstances, et peut-être eut-il bien fait de s'assurer l'aide d'un sanscritiste qui aurait pu se rapporter au texte de Rājendralāl. Les lettres indiennes ne sont pas transcrites d'une manière uniforme.

Mais, pour l'essentiel, M. Pleyte a vu parfaitement juste. Après un examen attentif du texte sanscrit pour contrôler le rapport

(1) Depuis que ces lignes sont écrites M. S. Lefmann a fait paraître la première partie de son édition critique [dont M. Speyer donne une appréciation plutôt sévere, *Museum*, février 1903].

qu'il établit, d'après les traductions, entre l'ordre des reliefs à Boro-Boedoer et la marche du récit dans le Lalita, la vérité de sa conjecture me parait hors de doute. L'artiste à qui fut confiée l'exécution de ces illustrations figurées de la vie du Maître, a représenté les événements d'après le Lalita. Peu importent quelques divergences isolées, car elles visent des détails, et l'artiste put jouir de quelque initiative ; par exemple, dans le livre, le Bodhisattva sur le point de quitter le ciel des Tuṣitas, et voulant introniser Maitreya comme chef spirituel de la communauté céleste, lui remet lui-même la tiare sur la tête ; dans la pièce sculptée, il la lui fait remettre par un serviteur. — Dans les cinq premières livraisons (1) on admire une parfaite concordance. Même pour ces deux reliefs, numérotés 93 et 95, au sujet desquels M. Pleyte ne se hasarde pas à une identification précise, il est probable que le texte a été suivi fidèlement. Ils doivent en effet traiter des épisodes de la joute du Bodhisattva, car ils suivent la leçon de calcul (91) et précèdent le tir à l'arc (97) ; et je me figure que leur sujet est le suivant : dans le 93, le Bodhisattva, reconnaissable au lotus qu'il porte en main, est respectueusement interpellé par un personnage distingué : dans une galerie figurent un groupe de nobles. Ceci se rapporte au passage du Lalita (p. 173) : Par là (c.-à-d. par sa supériorité dans le calcul) le Bodhisattva obtint la plus haute distinction. Alors les Çākyas dirent [au prince] : « Que le prince veuille bien aussi montrer ce qu'il sait dans les diverses branches de l'art de combattre et s'y distinguer ». Le n° 95 représente le prince prêt à prendre part à la joute contre tous les Çākyas.

Le Lalita est, à plusieurs égards, un livre remarquable. A l'origine livre sacré d'une secte déterminée du Mahāyāna, traitant la vie de Bouddha d'après la tradition propre à cette secte, il a conquis plus tard, pour tous les Mahāyānistes, la dignité d'un texte canonique. Chez les Népalais, il constitue un des neuf Dharmas, c'est-à-dire un des neuf textes sacrés par excellence. Il a été traduit jusque quatre fois en chinois ; des deux traductions qui

(1) Le présent article est daté de Janvier 1902 ; lors de son impression la dixième livraison avait paru. — Note du traducteur.

s'est servi de ce livre. M. Kern a fait connaître la découverte de M. d'Oldenbourg au public occidental (1).

Outre cette série de sculptures, M. d'Oldenbourg est parvenu à identifier d'autres scènes empruntées elles aussi à la littérature du Grand Véhicule. Il conjecture que le plus grand nombre des sujets traités appartient à ce large stock d'histoires édifiantes dont la communauté bouddhique tira profit pour impressionner laïcs et moines. Dans les miraculeux événements immortalisés par la pierre, le fidèle ne trouvait-il pas des preuves sensibles de la vérité de ces deux grands dogmes de la Loi, à savoir la toute-puissance inépuisable du Karman, l'abnégation héroïque des Bodhisattvas ?

Mais, parmi ces récits, il en est un que tout bouddhiste dès son jeune âge connaissait dans les détails : c'est l'histoire du prince Çākya, fils du roi Çuddhodana et de sa pieuse épouse Māyā. Cette histoire doit avoir été sculptée à Boro-Boedoer. Et par le fait, aussitôt après que l'édifice eût été dégagé, E. C. Wilsen, — le dessinateur militaire dont le zèle et l'habileté professionnels furent si utiles au Dr. Leemans — s'aperçut qu'une série de 120 tableaux juxtaposés avait pour héros le fondateur du Bouddhisme. Si on pense que Wilsen n'avait sous la main aucun instrument de travail, et que son éducation l'avait peu préparé à la solution des problèmes archéologiques, on admirera la sûreté de son diagnostic. Observons toutefois, — et c'est ce qui explique, à mon sens, l'intuition de l'habile officier, que parmi ces 120 tableaux il en est quatre, très bien conservés et d'excellente facture, qui représentent la rencontre du Bodhisattva avec le vieillard, le malade, le mort et le moine (Leemans 111, 3, 5, 7).... (2). On ne peut se méprendre sur le personnage qu'ils mettent en scène. Et comme ils se suivent immédiatement, ils ont sans doute fourni à Wilsen un indice précieux. D'où la conclusion que les nos impairs de Leemans, de 1 à 241 (représentation du nirvāṇa), sont consacrés aux faits et gestes de Çākya.

(1) *Bijdragen* de l'Institut des Indes Néerlandaises, 6me série, 3me partie, I, 49 et suiv.

(2) M. Speyer rappelle ici que ces reliefs figurèrent à l'Exposition de 1900, et loue l'habileté de M. von Saher qui organisa la section archéologique de Java. (L. V. P.).

Mais quelle interprétation donner à tous ces reliefs pris individuellement ? A peine dans quelques cas isolés, où un évènement significatif fixe la pensée, Wilsen et Leemans purent-ils arriver à des résultats appréciables. Citons la nativité dans le jardin de Lumbinī, où le Bodhisattva, à peine sorti du sein maternel, fit sept pas dans toutes les directions, « et des lotus sortirent du sol sous son pied » (n° 55) ; la scène du tir à l'arc, où il triomphe des rivaux les plus qualifiés (n° 97) ; la fuite du gynécée (n° 129), les adieux au fidèle Candaka et au bon cheval Kanthaka (n° 131) ; et quelques autres. Ailleurs les éléments caractéristiques font défaut : aussi la plus grande partie de la partie descriptive du livre de Leemans n'est-elle que verbiage. Un simple catalogue, qui dirait simplement le sujet de chaque relief, vaudrait bien mieux que ce mélange de descriptions et de spéculations fantaisistes sans valeur, et qui ne peuvent, en raison de l'autorité de l'écrivain, qu'engager sur de fausses pistes.

Voici quelle était la difficulté : nombreuses sont les traditions sur le saint qui devint le Bouddha ; ces traditions sont d'accord pour l'essentiel, mais divergent dans les détails. Souvent un trait particulier est omis ou cité en passant dans tel récit, mis en lumière dans tel autre. Or, visiblement, pour l'intelligence exacte de ces 120 reliefs placés dans un ordre voulu, il est nécessaire de savoir quelle tradition, quel récit ont été adoptés par le sculpteur. M. d'Oldenbourg avait désigné dans une collection de récits sur les anciennes naissances de Bodhisattva, le livre qu'illustrait une série complète de tableaux ; ne pouvait-on pas supposer que l'histoire en pierre de la dernière existence du Bodhisattva, reposait sur un livre déterminé ?

Ce livre, il appartint à M. C. W. Pleyte de le nommer. C'est le Lalitavistara, par excellence un des textes sacrés du Grand Véhicule. La découverte lui donna une clef pour l'interprétation des 120 reliefs ; et les explications de Leemans, surannées et dangereuses, feront place aux vues qu'elle lui fournit. M. Pleyte, délégué pour les Indes Néerlandaises et en cette qualité membre du comité hollandais de l'Exposition de 1900, profita de cette circonstance pour visiter à nouveau Boro-Boedoer et contrôler, sur place, les dessins reproduits par Leemans.

sirs le cherchent en foule en son palais, il demeure en relation avec les innombrables Bodhisattvas de tous les mondes qui font vivre en lui le sentiment de sa tâche et du but de son incarnation. Au sujet des quatre apparitions du vieillard, du malade, etc., qui d'après l'ancien récit portèrent le trouble dans son âme, le Lalita dit qu'il connaissait parfaitement la vieillesse, la maladie et la mort : dans l'intérêt de son grand œuvre, il fit comme s'il les ignorait. Dans un stade postérieur de sa vie il montra la même ignorance apparente : lorsque, pendant les six années de pénitences violentes qui précédèrent sa « Bouddhification », il essaya si la torture corporelle et le jeûne pouvaient ouvrir le chemin de la délivrance. Il n'avait pas à se renseigner sur ce point ; mais il voulait, pour le bien du monde, établir par un exemple éternel l'inutilité de ces pratiques.

Cette conception du Bouddha plonge profondément dans le tuf de l'Hindouisme. Le Kṛṣṇa du Mahābhārata possède, lui aussi, une double nature : tantôt il se comporte comme un homme parmi les hommes ; tantôt il s'identifie à Viṣṇu-Nārāyaṇa, l'Être suprême. De même, le héros du Lalita est un homme-dieu. Je ne peux voir aucune différence essentielle entre le syncrétisme mystique du dieu-incarné et homme extraordinaire, *deus humanus* et *homo divinus* de ces bouddhistes, et celui qui s'exprime dans les Avatāras de l'Hindouisme. Comme on le sait, les hindous orthodoxes croient que leur Dieu Viṣṇu est né ici-bas sous des formes de toute espèce, et apparaîtra encore une fois : son intervention personnelle et active étant nécessaire pour le maintien du monde et de l'ordre du monde.

Ceci posé, on ne s'étonnera pas que l'Eglise du Mahāyāna fasse figurer dans son panthéon des personnages mythologiques indiens quelconques, primitivement étrangers au Bouddhisme. A Java, les contacts entre les éléments bouddhiques et les éléments indiens, notamment çivaïtes, ont eu pour conséquence un syncrétisme très notable. Le fait n'est pas douteux et il y a des années que M. Kern l'a signalé pour la première fois dans un mémoire intitulé « Le mélange du Çivaïsme et du Bouddhisme à Java d'après le poème vieux-javanais Sutasoma ». — Sous ce rapport, il faut aussi constater que Java fut au courant des épopées et des poèmes

indiens étrangers au Bouddhisme. Il existe en vieux-javanais des recensions du Mahābhārata, du Rāmāyaṇa ; les sculptures de Tyandi Parambanan nous fournissent l'histoire illustrée de Rāma et de Sītā.

En démontrant les relations du Lalita et du Boro-Boedoer, M. Pleyte nous a fourni un nouveau point de vue pour l'appréciation plus exacte de cette sorte de Bouddhisme dont le grand temple fut la puissante expression. Avec quelle fidélité l'artiste a tenu compte de tous les détails consignés dans sa source, l'exemple suivant le prouvera : trente deux signes accompagnèrent à Kapilavastu la naissance du Bodhisattva ; ils sont énumérés dans le Lalita, et M. Pleyte en rend compte p. 42 de son livre. Mais quand il dit : « A l'intérieur de son palais, les enfants des dieux couraient çà et là », les traductions dont il se sert l'ont, ainsi que c'est arrivé plus d'une fois, induit en erreur. Il aurait dû dire : A l'intérieur de son palais « des devaputras, c'est-à-dire des anges, se montraient, les reins ceints, et à la ronde passaient de giron en giron ». Et l'illustration n° 25 (p. 41), où l'artiste a reproduit « les signes de la naissance », contient notamment un Çuddhodana et trois êtres divins près de lui ; l'un d'eux repose sur les genoux du roi ; et on voit nettement la ceinture que portent les deux autres.

Dans le domaine de l'archéologie la collection des reliefs de Boro-Boedoer et des autres monuments javanais de l'époque hindoue, constitue un très riche trésor. La précision de l'exécution garantit la fidélité et l'exactitude des attributs des princes et des religieux, des vêtements et des édifices. Toute connaissance de la perspective fait défaut, mais il y a naturellement des indications conventionnelles de toute nature pour permettre de reconnaître la situation respective des objets et des personnes figurés dans le tableau. La symbolique est riche. C'est là pour nos archéologues un vaste champ de recherches, mais qu'ils ne méprisent pas l'assistance de la philologie et de l'ethnographie. — Il est important de distinguer sévèrement les représentations, les objets, les motifs qui reproduisent les modèles importés de l'Inde et qui se sont imposés, quoique étrangers, à l'art javanais ; et tout ce qui doit être considéré comme indigène. Sous ce rapport M. Pleyte formule plus d'une remarque précieuse.

Notes additionnelles.

M. Barth (*Bulletin des Religions de l'Inde* IV-V, 1902) rend compte, p. 73, de la publication de M. Pleyte : « Son interprétation des sculptures paraît en général réussie, mais que les artistes se soient inspirés précisément du Lalitavistara plutôt que de la simple tradition est un point qui resterait douteux, même si la concordance était, comme je le crois, plus grande encore que ne l'admet l'auteur. Il me semble en effet que le bas relief n° 14, où il voit Çakra et les Dieux des vents prenant la résolution d'aller veiller sur le Bodhisattva, ce qui interrompt l'ordre du Lalitavistara, représente au contraire, conformément à cet ordre, le Bodhisattva assis dans le Ratnavyūha et instruisant les dieux. A sa droite, Brahmā tient la coupe de lapis contenant la goutte d'élixir extraite du lotus céleste ; de l'autre côté, détail qui n'est pas dans le Lalitavistara, un deva apporte ce lotus à travers les airs. Que le sein maternel, dans lequel la scène centrale se passe, ait été supprimé, n'a rien que de conforme aux conventions de cet art : la seule difficulté est l'absence du nimbe qui d'ordinaire désigne le Bodhisattva. Mais c'est précisément pour des détails de ce genre qu'il est regrettable que M. Pleyte ait reproduit ces dessins de Wilsen, au lieu des photographies qui ont été faites depuis de ces bas-reliefs.......... Combien le mérite très réel du travail de M. Pleyte ressortirait mieux, s'il avait écarté tout ce superflu et fait revoir ses épreuves par un spécialiste !..... dans les livraisons III-X,.... la concordance n'est plus aussi uniformément évidente qu'au début. Pour les n°s 96-116 par exemple, les identifications proposées par M. Pleyte sont presque toutes sujettes à caution ». [Addition du Traducteur].

Note de M. Speyer : Si l'explication que donne M. Barth du bas relief n° 14 est préférable à celle de M. Pl. — et cela me paraît très probable — le parallélisme des reliefs et de la narration du Lalita en est confirmé. Il est vrai que pour les n°s 96-116 les identifications de M. Pl. ne sont pas toutes certaines, que quelques-unes sont inexactes ; toutefois la série entière suit en somme l'ordre du récit dans le Lalita. Et, chose remarquable, de même que la tentative de séduction par les filles de Māra est racontée deux fois dans notre texte (pp. 401 et 490 de Rajendralāl = 320 et 378), de même le sculpteur des bas-reliefs l'a traitée deux fois, le n° 101 étant l'exacte reproduction du n° 95. Les deux épisodes ont lieu dans les mêmes circonstances d'après la source littéraire et d'après le monument ; le premier, la nuit même de la grande attaque par l'armée de Māra ; le second, après la quatrième semaine de la Bodhi. Cette concordance, qui a échappé à M. Pl., n'est pas sans intérêt au point de vue de sa thèse.

J. S. Speyer,
Professeur à l'Université de Genève.

LE BOUDDHISME CHINOIS.[1]

Les histoires officielles de la Chine racontent avec franchise et sans ambages l'introduction du Bouddhisme dans l'Empire du Milieu. Les Européens, laïcs ou missionnaires, que leur science sinologique a mis à même de révéler à l'Occident cet intéressant évènement, ont-ils réussi à ajouter aux données officielles quelques renseignements positifs ? On peut en douter. Ils se sont essayés à coordonner les faits indiqués par les sources chinoises, heureux quand par aventure ils pouvaient, par la comparaison des sources étrangères, des documents indiens notamment, confirmer une assertion incomplète ou ambiguë. Mais loin de développer notre connaissance des faits, il leur est arrivé de bouleverser l'histoire des origines du Bouddhisme en Chine, exprimant avec trop d'assurance leurs opinions personnelles, cédant au zèle religieux ou aux préjugés historiques, au lieu d'exposer simplement ce que nous apprennent les témoignages. Je crois avoir lu presque tout ce que les traducteurs européens ont écrit sur le sujet qui nous occupe, et mon impression est que seules les sources chinoises peuvent être étudiées avec utilité. Le savant Père Houang, dont l'œuvre littéraire et religieuse

(1) Les mots chinois sont transcrits d'après les principes de M. A. Vissiére (Note du traducteur).

se rattache à la maison des Pères Jésuites de Changhai, est, ce semble, de tous les écrivains chrétiens celui qui a le mieux compris cette question de méthode : il se contente de narrer les faits dans les termes mêmes de l'original. — En me reportant à l'histoire chinoise classique (VIme siècle) de la dynastie tartare T'o-po (Chine septentrionale 386-450), je constate que l'histoire officielle, excellente d'ailleurs, du Bouddhisme primitif donnée dans ce livre (114me chapitre), correspond étroitement à l'ouvrage en langue chinoise compilé il y a quelques dix ans par le P. Houang. Celui-ci s'est servi également de l'histoire (VIIme siècle) de la dynastie Souei (581-618), notamment du 35me chapitre. J'ai traduit et publié la narration, assez sèche, du P. Houang, dans le *Chinese Recorder* de 1894, en y ajoutant des notes explicatives. Mon but actuel est d'en donner une version corrigée, de forme plus coulante et plus *lisible*, pour l'usage, et, peut-être, pour la récréation de ceux qui ne sont point des spécialistes.

Au cours de l'année 62 après J.-C., l'empereur eut un songe : Un homme doré, portant au sommet de la tête une lumière brillante, pénétrait en volant dans la grande salle du palais. L'empereur raconta cette vision à ses courtisans et l'un d'eux, qui s'appelait Fou Yi suggéra : « Ce doit être *Feou-t'ou* » (Feou-t'ou est la prononciation pékinoise moderne de caractères qui se prononcent encore aujourd'hui *Voudou* dans de nombreux dialectes, et dont on se servit en cette occasion pour transcrire *Boudh*, ainsi que le démontre la transcription chinoise ancienne de plusieurs mots étrangers). Ce fut alors que le nom du Bouddha apparut pour la première fois en Chine, ou — ce qui revient pratiquement au même —

que ce nom fut reconnu par des personnes responsables, qualifiées pour tenir régistre des faits officiels. On expliqua à l'Empereur que Boudh était le nom d'une divinité de l'Occident, et une mission fut aussitôt organisée pour le T'ien-tchou (= Inde) : on voulait en savoir plus long sur ce mystérieux Bouddhisme.

Une question se pose : qu'est-ce que les Chinois connaissaient de l'Inde à cette époque ? En 129 av. J.-C. un ambassadeur chinois — Tchang K'ien — était parvenu, non sans dangers, jusque dans l'état de Ta-hia (Bactriane) au sud du Kouei (Oxus).

Il y remarqua dans les bazars des objets qui lui parurent d'origine chinoise ; il apprit des marchands qu'ils avaient l'habitude de trafiquer avec un pays situé à « plusieurs milliers de lis » (1) au Sud-Est, pays dénommé *Chen-tou*, d'où ils rapportaient ces objets. Les mœurs, la façon de vivre au Chen-tou sont, dit-on à l'envoyé chinois, très semblables à celles de la Bactriane ; la capitale du pays est située sur une grande rivière ; la région est plate, humide et chaude ; la population observe une façon de vivre fixe ; on se sert d'éléphants de combat. — Tels sont les renseignements, uniquement fondés sur des on-dits, que l'envoyé rapporta sur le Chen-tou (plus tard T'ien-tou et T'ien-tchou : il s'agit certainement du Nord de l'Inde ; la « valeur » rétrospective du dissyllabe est Chindouk : dans quelle mesure représente-t-il le Sindhu (Sindh) ou quelque mot indien ou tibétain ? C'est aux philologues de nous le dire). Contrairement à ce que dit le P. Houang, Tchang K'ien est absolument muet sur le Bouddhisme : toutefois le Souei-chou est responsable de l'addition et non pas le P. Houang.

(1) Trois lis = un mille.

De la situation géographique attribuée au Chen-tou, au Sud-Est de la Bactriane, Tchang K'ien conclut qu'il avoisinait les parties les plus reculées de la Chine du Sud-Ouest récemment conquise. Cette opinion, logique en effet, parut si vraisemblable à l'empereur qu'il entreprit aussitôt de compléter la conquête à demi abandonnée de la Chine méridionale, en vue d'atteindre par cette voie plutôt étrange la Bactriane dont il convoitait l'alliance ; évitant par ce détour les attaques des hordes tartares, menace perpétuelle pour la route commerciale et diplomatique de l'Asie centrale que Tchang K'ien venait d'ouvrir, *le premier*, remarquons-le.

En l'année 119 avant J.-C., Tchang K'ien entreprit dans l'Ouest une nouvelle mission, mais cette fois il ne dépassa pas la région de l'Issyk-Koul (= Ili) ; néanmoins, avant de rentrer en Chine, il détacha des membres de sa mission vers la Bactriane, la Parthie, le Khotan, le Chen-tou et ailleurs. Ces envoyés revinrent un an après le retour et la mort de Tchang K'ien, soit environ 115 avant J.-C. ; mais nous n'avons aucun renseignement sur ce qu'ils virent ou firent, sinon celui-ci « qu'ils ramenèrent avec eux des missions étrangères ». Une chose est certaine : le *Che-ki*, la première grande histoire chinoise, publiée environ 90 avant J.-C., ne fait aucune mention ni du Bouddha ni du Bouddhisme ; et il y est dit expressément que Tchang K'ien ne se rendit jamais dans l'Inde.

Comment donc, cent cinquante ans plus tard, Fou Yi put-il suggérer l'explication du songe dont nous avons parlé ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de mentionner Pan Kou, l'auteur du second grand ouvrage historique, l'histoire de la dynastie des premiers Han (206 av. J.-C. — 24 de J.-C.). Il nous transporte plus

d'un siècle après le *Che-ki*. Dans le chapitre de l'histoire des seconds Han (25-220) consacré à Fou Yi, nous lisons que le fils et le petit-fils successeurs de cet empereur qui entendit le premier le nom de Boudh des lèvres de Fou Yi, chargèrent cet officier, en collaboration avec l'historien Pan Kou, de diverses recherches dans la littérature et lui confièrent certains emplois militaires (89). Ce Pan Kou rédigea sous la dynastie des seconds Han (25-220) l'histoire des premiers Han (206 av. J.-C. — 25 après J.-C.) ; son frère était ce célèbre général, Pan Tch'ao, qui jadis, étudiant, « jeta son pinceau et jura d'être avec l'épée un rival de Tchang K'ien ». Pan Tch'ao, au cours des années 77 et 101, rétablit, pour le bénéfice de la seconde dynastie des Han, l'influence chinoise dans l'Asie centrale, influence créée par les premiers Han et depuis en décadence. Ses conquêtes le mirent deux fois au moins en collision avec les Yue-tche, (plus tard Ephthalites), qui avaient détruit dans la région de l'Indo-Pamir les influences grecque et parthe. Le général chinois leur livra plusieurs batailles chaudement disputées, en vue de placer cette contrée — c'est-à-dire le Kāchgar, le Yarkand et le Kouei-tseu — sous l'autorité exclusive de la Chine, et de repousser les Yue-tche à l'ouest du Pamir ; mais, en ce qui concerne l'Inde, Pan Kou a encore moins de choses à nous dire que Sse-ma Ts'ien, l'auteur du Che-ki, livre dont nous avons parlé plus haut. Il la mentionne seulement çà et là sous le nom de T'ien-tou, comme un pays qui se trouve au sud du P'i-chan, c'est-à-dire de la région vers la passe de Karakoroum ou du Baltistan. Pas une allusion au Bouddha ou au Bouddhisme.

Nous avons vu que les états Indo-perses avaient, à l'appel des agents de Tchang K'ien (110 av. J.-C.), dépêché vers

la Chine des ambassades ; et — quoique après cette date les armes chinoises se soient fait sentir dans la région de la Caspienne plutôt que dans la région du Pamir, — nous pouvons à peine douter que les trois routes (1) vers l'Occident, une fois découvertes, soient restées praticables, sinon d'un bout à l'autre par les soins du gouvernement, du moins, et par sections, pour et par le trafic. Il est donc extrêmement probable que des Chinois entreprenants se rendirent quelquefois vers l'Indus, et que des Indo-scythes vinrent en Chine pour affaires. Cette vraisemblance est fortifiée par les renseignements suivants, empruntés à une source officielle.

Mais quelques détails d'histoire littéraire sont ici indispensables. Il semble que la première histoire de la dynastie Wei (220-265) — qui succéda à celle des seconds Han (25-220) — fut publiée avant l'histoire de cette dernière dynastie. La première histoire des Wei s'appelle le *Wei-lio*, ou *Epitome* des Wei. Elle a disparu malheureusement pour nos recherches, car nous aurions trouvé en elle la source la mieux documentée pour les relations avec l'Extrême Occident : elle utilisait à coup sûr les archives des Han. Tout ce qui nous en reste, ce sont des fragments conservés sous forme de notes à d'autres ouvrages historiques, par exemple au *Wei-tche*, ou « Mémoires des Wei », qui est le livre classique sur la dynastie de ce nom. Cette seconde histoire des Wei fut aussi publiée avant l'histoire des seconds Han, à savoir exactement 150 ans avant la publication de ce dernier livre qui concerne néanmoins une période plus ancienne : et cette circon-

(1) 1. Lob Nor, Hami, Turfan.
2. Lob Nor, Harashar, Sli.
3. Lob Nor, Kharam, Sarikol,

stance lui accorde une sorte de prééminence. Mais, il faut s'en souvenir, toute histoire chinoise, peu importe la date de la rédaction, repose sur des mémoires compilés au cours de la période qu'elle décrit ; et bien qu'en certains cas ces mémoires aient été détruits de parti pris, il ne se rencontre pas, semble-t-il, d'exemple que des mémoires de ce genre aient été inventés sur une large échelle ou aient été complétés, sans nécessité urgente, par l'emploi de sources secondaires.

Ceci posé, nous observons que le *Wei-lio* contenait le passage suivant, très digne de remarque, et que le *Wei-tche* nous a conservé en son trentième chapitre (p. 29). « Le Feou-t'ou-sūtra du pays Lin-eul dit que le roi de ce pays eut pour fils un Feou-t'ou. Feou-t'ou était son héritier : lui-même se nommait Sie-t'eou-ye (= Çuddhodana) ; la mère de Feou-t'ou se nommait Mo-ya (Māyā) ...... Dans le T'ien-tchou il y avait aussi un homme divin nommé Cha-liu. Dans les temps passés, dans la première année de la période Yuan-cheou (1) de l'empereur Ngai de la dynastie Han [antérieure] (= 2 av. J.-C.), le docteur officiel King Lou reçut par transmission orale de Yi-Ts'ouen que lui avait dépêché le roi des grands Yue-tche, le passage suivant extrait du Feou-t'ou-sūtra : « Celui qui sera rétabli, c'est cet homme » (2).

Les sinologues, naturellement, ne sont pas d'accord sur la signification exacte de cette phrase énigmatique qui semble d'allure messianique. Cet « homme divin », Cha-liu, a-t-il quelque chose à faire avec ce qui suit ? Quel est

(1) Voir les tables si commodes de Arendt dans les *Mittheilungen* du Seminaire oriental de Berlin (N du T.).

(2) Voyez notamment Pauthier : *Examen méthodique des faits qui concernent le Thian-tchu*, Specht, *Études sur l'Asie centrale*, I et II ; Lévi, *Notes sur les Indo-scythes* (N. du T.)

cet homme qui sera rétabli ? Le roi des Grands Yue-tche a-t-il envoyé un député en Chine, ou cet envoyé a-t-il vu King Lou pendant que celui-ci était en Bactriane ? Qu'est-ce que ce Yi Ts'ouen, un député ou une « idole de livre » ? Car les lettres chinoises signifient *lui* et *garder*. Et peut-être vaut-il mieux comprendre que le roi communiqua cette formule mystique à King Lou et la lui fit retenir en la lui dictant ? Quoi qu'il en soit de ces subtilités, les faits principaux demeurent établis : 1° qu'en la deuxième année avant notre ère, le roi des Yue-tche — qui devait être le Kadphises des monnaies — communiqua certains mots à King Lou ; 2° que les sūtras de Lin-eul étaient pour l'histoire du Bouddha l'unique autorité ; nous remarquerons qu'un commentateur du Che-ki écrit non pas Lin-eul, mais Lin-p'i, et qu'il y a quelque raison de considérer ces deux graphies comme des corruptions de Kia-p'i (= Kapilavastu) : l'examen des caractères chinois est favorable à la conjecture. En outre, dans l'histoire *T'o-po*, King Lou est appelé Ts'in-king-hien : les caractères *lou* et *hien* peuvent être aisément confondus. Enfin nous lisons dans le *Souci-chou* : « Ts'in-king se fit communiquer oralement par Yi Ts'ouen le Feou-t'ou-sūtra : et la Chine, en l'entendant, ne le crut pas ».

Quelles que soient les obscurités du texte lui-même — que d'ailleurs nous ne possédons plus dans l'original — il faut remarquer qu'on n'avait pas encore officiellement entendu parler de Bouddha ni de Sūtras lorsqu'eut lieu le songe de l'Empereur (62). Il n'est pas impossible que Fou Yi interprêta le songe d'après des documents de l'an 2 qui devaient plus tard servir de sources au compilateur de l'*Epitome* des Wei (265) : mais c'est simplement une hypothèse. Pour autant que j'en puisse juger, il n'existe

aucune raison de croire que le Bouddhisme ait pénétré jusqu'à des oreilles chinoises sous quelque forme que ce soit avant l'année 62. Fou Yi peut toutefois, à cette date, avoir rencontré au cours de ses recherches littéraires des renseignements analogues à celui que nous avons traduit plus haut, renseignements qui trouvèrent leur place vers 265 dans le *Wei-lio*.

L'histoire *T'o-po* (sixième siècle) fait allusion à un évènement qui a entrainé quelques Chinois, et à plus forte raison de nombreux Européens, à attribuer au Bouddhisme chinois une origine bien antérieure à l'année 62 ; après avoir relaté cet évènement l'histoire T'o-po dit en effet : « Il semble que ce soit là la première introduction des principes bouddhiques ». Voici ce dont il s'agit. Lorsque l'empereur et Tchang K'ien ouvraient, *et pour la première fois*, ainsi que la chose est répétée à plusieurs reprises, la route de l'Occident, le territoire d'un des princes Hiong-nou — c'est-à-dire la région actuelle du Leang-tcheou, au nord-est de Kokonor — fut annexé à la Chine. Le prince Hiong-nou fut tué et « l'homme d'or » que d'aucuns disaient qu'il employait pour adorer le ciel, fut transporté dans le palais et placé avec les images d'autres notables : « On ne lui rendit pas le culte sacrificiel, mais seulement le culte d'encens et d'obéissance ». Le fils du prince Hiong-nou fut, avec sa mère, emmené en captivité ; il fut employé au service des chevaux ; mais la bienveillance du souverain s'arrêta sur lui, et il reçut le nom de famille « Or », parce que l'homme d'or avait appartenu à son père ; le portrait de sa mère fut plus tard aussi placé dans le même palais avec cette inscription : Reine de Hieou-t'ou (1). — Ces détails sont clairement exposés

(1) Ou Heou-tch'ou, ou encore Hieou-tch'ou.

dans le *Che-ki* et le *Han-chou*, qui ne font à ce sujet aucune allusion au bouddhisme.

A coup sûr, comme ce prince Hiong-nou du Hieou-t'ou (dont les ancêtres avaient sans doute, immédiatement après les conquêtes chinoises sur les Hiong-nou en 214 av. J.-C., été chassés du moderne Chan-si vers le Nord-Ouest) habitait un pays immédiatement voisin du territoire où les Yue-tche avaient séjourné (les Yue-tche furent poussés vers l'Oxus par les Hiong-nou vers 165 av. J.-C.), il n'est pas impossible que des relations se soient maintenues entre les Hiong-nou et leurs voisins ; — mais comme le roi grec Milinda ou Ménandre de Bactriane (120-95), qu'on regarde comme un des plus anciens convertis du Bouddhisme dans cette région, était expulsé de Bactriane par les Yue-tche(Kou-chan) à cette même époque où les Chinois s'emparaient de l'homme d'or à quelques milliers de kilomètres dans le Nord-Est, c'est une supposition aventureuse de vouloir que les Indiens aient converti les Grecs, que ceux-ci aient converti les Kou-chan par lesquels ils étaient chassés, que les Hiong-nou orientaux enfin aient été convertis par les Kou-chan résidant en Occident : toutes ces conjonctures se réalisant en l'espace de deux années et à travers cinq mille kilomètres de pays inhabité. Or, le *Souci-chou* dit simplement : « Avant la période des Han on n'avait pas entendu parler en Chine du Bouddhisme. *Quelques uns disent* qu'il s'y est répandu longtemps auparavant, mais s'est perdu et oublié pendant la période des Ts'in (221-207) ». Il y a en effet une histoire assez ridicule, dont les savants européens font mention sur la foi d'une autorité chinoise très douteuse. Des ascètes de l'occident, armés de livres et de doctrines, seraient venus dans le royaume de Ts'in vers

250 avant notre ère. Mais, comme le roi de Ts'in en conquérant la Chine fit brûler les livres et enterrer les lettrés (213 av. J.-C.), ces très mythiques bouddhistes, à supposer qu'ils soient arrivés avant que Tchang K'ien ait pratiqué le passage vers l'Ouest (140-30 av. J.-C.) ont été très certainement précipités avec leurs sermons dans le fameux « trou » du roi de Ts'in .... L'histoire T'o-po s'arrête à dire que l'illustre savant Lieou Hin, chargé vers l'année 20 avant notre ère de reconstituer la littérature détruite, ne fait aucunement mention du Bouddhisme. — C'est probablement à ces racontars sur des ascètes de l'occident que se rapporte le « quelques-uns disent » du *Souei-chou*.

S'il faut faire des suppositions, nous dirons que les Écossais étaient à cette époque bien connus des Chinois ! Les Gaulois en effet avaient des prisonniers Bretons, que les Romains ont pu leur prendre pour les vendre à Alexandre. Des mains d'Alexandre ne sont-ils pas passés dans celles de Darius, dans celles de Bessus ? Celui-ci les aurait vendus aux Scythes et ces derniers aux Chinois, etc., etc. La différence capitale entre les civilisés et les sauvages, c'est que les civilisés seuls gardent le souvenir écrit des évènements qui peuvent arriver chez les uns comme chez les autres : et la différence entre les faits authentiques et les hypothèses fantaisistes, c'est que seuls les faits sont établis par des preuves.

Maintenant que nous avons écarté tout ce fatras, revevons au songe de l'empereur. Le gouvernement, entendant parler du Bouddhisme pour la première fois en 62, organisa sur le champ une mission pour l'Inde. Nous n'avons malheureusement aucun détail sur la route qui fut choisie : probablement celle qui s'appelait la route du Sud, c'est-à-dire *via* Lob-Nor, Khotan et Yarkand.

Dans l'intervalle qui sépare la chute des premiers Han et le plein épanouissement des seconds Han (1-40), les petits états de Boucharie à l'exception du So-kieou (Yarkand) étaient tombés aux mains des Hiong-nou, jusqu'au moment où le Khotan réussit à conquérir le Yarkand et à créer un empire considérable, mais éphémère, du Pamir au Kokonor. Jusqu'aux conquêtes de Pan Tch'ao (75-95), qui d'ailleurs ne dépassa jamais les frontières actuelles de la Chine moderne, les envoyés de l'empereur devaient chercher à obtenir l'amicale protection du Khotan et du Yarkand. Quoi qu'il en soit, la mission, composée de trois officiers, revint après deux ou trois ans : elle rapportait une énorme image du Bouddha debout et quarante-deux chapitres de Sūtras : elle était accompagnée de deux Indiens, Kāçyapa Mātaṅga et Tchou Fa-lan (version chinoise d'un nom difficile à déterminer). Leur bagage le plus précieux était porté par un cheval blanc qui attira l'attention : aussi le monastère que l'empereur fit improviser pour leur usage fut appelé le monastère du Cheval Blanc. Il était situé à Lo-yang, capitale des Han postérieurs, le Ho-nan Fou moderne. Les deux Indiens s'appliquèrent à l'étude du chinois et aux traductions ; et l'histoire *T'o-po* nous dit : « ce sont les premiers *Çramaṇas* qui soient venus en Chine ; ce fut la première fois qu'on se mit à genoux pour adorer ».

Il faut noter que l'un des trois membres de la mission de 62 s'appelait Ts'in-king, ce qui nous donne les deux tiers du second et la moitié du troisième nom que porte le correspondant de Kadphises (2 av. J.-C.). Cette coïncidence, qui est troublante, jette un nouveau doute sur l'authenticité de l'histoire de la communication mystérieuse ; — et nous pourrions supposer que les deux

Çramaṇas indiens, au cours de leurs traductions (67), attirèrent tout d'abord l'attention de leurs collègues chinois sur un passage d'un Sūtra de Kapilavastu ou d'autre pays indien relatif à la Chine : ce passage aurait été mutilé en passant en chinois, la donnée chronologique aurait été altérée. Toutefois l'histoire *To-p'o* accepte évidemment comme vraie l'anecdote de Kadphises : en effet, tandis que le P. Houang se contente de dire : « Ce fut la première nouvelle (67) que la Chine reçut de la doctrine bouddhique, ce furent les premiers sūtras et les premières images », l'histoire *T'o-po* déclare (ou se demande sur quelle autorité ; mais l'indication est vraisemblable !) : « mais la Chine, en entendant [la doctrine bouddhique], n'y avait pas encore cru ». Le *Souei-chou* ne répète que la dernière de ces remarques.

Aussitôt que fut arrivée, avec la mission de 62, la bibliothèque bouddhique, le frère favori de l'empereur, le prince de Ts'ou, se convertit. Le chapitre que l'histoire *T'o-po* lui consacre, nous le représente comme aussi épris dans sa jeunesse des relations mondaines qu'il devait l'être plus tard d'exercices bouddhistes et taoïstes, de prières, de jeûnes, etc. Le Taoïsme, la plus ancienne philosophie de la Chine, s'était souillé d'alchimie et le Confucianisme lui avait fait perdre beaucoup de terrain ; il avait maintenant, comme son rival triomphant, à combattre un nouvel adversaire, le Bouddhisme. Tout d'abord l'empereur ne prit point ombrage des fantaisies de son frère : mais il se produisit peu d'années après un mouvement politique et social dans lequel les imprudences superstitieuses ou religieuses du prince de Ts'ou furent impliquées : le prince se vit réduit au suicide (71) et cet évènement eut pour résultat de discréditer le Bouddhisme

à son aurore. Les circonstances de cette catastrophe ont été très mal décrites, tant pour les faits que pour les dates, par les Chinois comme par les Européens. On a confondu Fou Yi et le prince Ts'ou, l'empereur Ming et son successeur l'empereur Chang. L'histoire *T'o-po* elle-même n'est pas exempte d'erreurs que le *Souei-chou* répète. Ce que nous avons dit est la version correcte : du moins, je l'espère et le crois.

Après la découverte et la chute rapide du Bouddhisme, évènements compris dans une période de dix ans, cette doctrine, pendant un siècle, n'attira plus l'attention officielle ; et les très rares relations avec les états de la route méridionale ne dépassèrent pas Khotan et Kāchgar. En 147, nous dit le D[r] Eitel, l'*Amitābhasūtra* fut apporté en Chine du « quartier général » des Tartares Tocharis, c'est-à-dire des grands Yue-tche. En cette même année l'empereur Houan montait sur le trône : c'était un excellent musicien et, ce qui nous intéresse davantage, il montra une grande prédilection pour les mystères du Bouddhisme et du Taoïsme. — Le Taoïsme s'était mêlé de tant d'alchimie, de tant de charlatanisme, qu'il en était devenu méconnaissable : le premier des « Papes » taoïstes venait de le reconstituer. — L'histoire des seconds Han nous dit que l'empereur Houan fit construire des plates-formes couvertes pour le culte de Feou-t'ou ; et le *Souei-chou* raconte qu'un *Çramaṇa* de Ngan-si (Parthe), nommé Ngan-tsing, apporta à Lo-yang plusieurs Sūtras et en donna une excellente traduction : mais je ne vois pas que d'autres prêtres étrangers soient venus en Chine, comme le veulent le P. Houang et Watters. En 159 et en 161, d'après les Annales, vinrent des missions de l'Inde (T'ien-tchou) ; mais la vraisemblance est que les

prêtres étrangers furent peu nombreux, car nous voyons dans l'histoire *T'o-po*, un homme d'État, appelé Siang Kiai, expliquer à l'empereur Han que les principes de Fo-t'o (une nouvelle transcription équivalente à Voutdha) et de Lao-tseu comportent le respect de la vie, l'extinction de la folie et du désir, etc. : si les prêtres occidentaux avaient été en nombre, ces explications auraient été hors de place, — pour ne pas parler de la mention de Lao-tseu !

D'après le *Souei-chou*, pendant le règne de Ling-ti, l'empereur suivant (167-185), un Çramaṇa Yue-tche (= Kouchan), nommé Tche Ts'ien et un Çramaṇa indien nommé Tchou Fou-lang traduisirent plusieurs sūtras ; la traduction du *Nirvāṇa* par le premier est particulièrement bonne.

Le règne du dernier souverain de la dynastie des premiers Han (189-220) fut pour l'empire une période de troubles et de divisions. Le P. Houang affirme qu'un gouverneur ou préfet du district moderne de Yang-tchou Fou (en face du port ouvert de Tche-kiang) nommé Tso Yông fit construire à cette époque un riche monastère pour les adeptes de Feou-t'ou et l'enrichit d'images, de vêtements, de tout ce qui est nécessaire au service. On y récitait les sūtras et, dit-on, plus de 5000 familles se convertirent. Le P. Houang ne cite, pour cette importante information, aucune source ; mais comme toute sa carrière s'est passée dans le susdit district, je ne doute pas qu'il l'ait tirée des annales locales. Il est presque certain que le passage suivant du *Souci-chou* se rapporte à ce mouvement de conversion : « Vers la fin de la dynastie des Han, un préfet nommé Tchou Yong montra aussi son respect pour la loi du Bouddha ». Je suis disposé à croire que le fondateur

du royaume méridional de Wou, bouddhiste convaincu, était déjà en fait souverain indépendant de la vallée inférieure du Yang-tseu. Je lis dans un livre du XIème siècle publié par un moine bouddhique nommé Houei-hong, que Ngan-che-kao, fils du roi des Parthes et prêtre par dessus le marché, se rendit en Chine entre les années 185 et 190. Ce Ngan-che-kao doit être identifié au Ngan-tsing, qui visita la Chine, comme nous l'avons vu, sous le règne de l'empereur Houan (146-167).

Ces événements ne sont probablement pas étrangers à une information de M. Watters, d'ailleurs non étayée sur d'autres textes, à savoir que durant la période 168-190 « de nouveaux moines arrivèrent du pays des Gètes (Viddhal) et de l'Inde, et traduisirent le *Nirvāṇa* et d'autres Sūtras avec une grande fidélité ». Par Gètes, M. Watters entend naturellement les Yue-tche ou Kouchan ou Ephthalites.

Depuis cette époque, et pour un demi siècle, la Chine fut divisée en trois empires rivaux : nous les décrivons sommairement, le royaume de la vallée du Fleuve Jaune et du Nord, le royaume de la plaine du Yang-tseu et du Sud, le royaume du Yang-tseu supérieur et de l'Ouest. Le premier s'appelait Wei, du nom ancien du district qui en formait le centre ; le second Wou pour la même raison ; le troisième Chou, désignation antérieure des riches plaines du fleuve Min dans le Sse-tch'ouan. — Ce fut à Lo-yang et sous le règne du premier Wei qui mérita réellement le titre d'empereur, que les Chinois furent pour la première fois autorisés à se raser la tête et à devenir bonzes (ce mot, ce semble, est une corruption, par l'intermédiaire du japonais *bo-dzu*, du chinois *Feou-t'ou*). Un Çramaṇa étranger réussit à empêcher le premier

empereur Wei (220-226) de détruire une pagode voisine du palais. (On peut remarquer ici que le mot *Feou-t'o* (= Vout-dh) a pris à cette époque le sens accessoire de pagode). Un Çramaṇa indien, dont le nom chinois semble cacher le sanscrit *Dharmākara*, traduisit le livre de discipline « qui, dit le *T'o-po*, fit connaître pour la première fois la discipline en Chine ». Le vieux monastère du Cheval Blanc fut reconstruit et décoré « dans le vieux style hindou » — c'est-à-dire avec des pagodes d'étages de nombre impair, de un à neuf ; on envoya des modèles de cet édifice en divers endroits, le peuple appela les constructions bouddhiques des *feou-t'ou* ou *feou-t'o*. « A l'époque des Han les Çramaṇas s'habillaient en rouge ; ils portèrent désormais des vêtements bigarrés ». — Remarquons que, dans le chapitre du *Wei-tche* intitulé « Annales principales », il est noté pour l'année 229 : « Le roi des grands Yue-tche dénommé (à la chinoise) Po-t'iao, envoya des ambassadeurs à la cour des Wei (alors récente) et en reçut le titre de *Roi Wei des Ta Yue-tche* ». La même année, lisons-nous en un autre endroit, vinrent de l'Ouest des interprètes apportant en présent des vêtements d'asbeste. — Observons que les caractères lus par nous *Po-t'iao* sont donnés par Eitel comme des transcriptions de *Va* et de *deva*. Il semble, d'après la liste des rois Kouchan établie par M. Drouin, que le prince Bazadeo (= Vasudeva) régna entre 152 et 176. M. Drouin ajoute : (trois rois de ce nom?) Nous ne tirerons donc aucune conclusion de cette rencontre : mais en 122 la dynastie Wei rétablit en Occident des proconsuls ou résidents et il est digne d'attention que les états correspondants aux modernes Khotan, Kuche, Harashar et Lob-Nor envoyèrent tous des ambassadeurs en cette circonstance : ce qu'ils n'avaient pas fait depuis

50 ans et ne devaient plus faire pendant les 50 ans qui suivirent : d'où il résulte que vers 229 la Chine ne fit vers l'Ouest qu'un effort momentané au point de vue politique.

Nous sommes maintenant préparés à lire le passage suivant du *Souei-chou* : « Les Çramaṇas des pays occidentaux qui étaient venus chez nous et avaient traduit les sūtras de la catégorie inférieure l'avaient fait sans suivre l'ordre voulu ; de sorte que leurs traductions n'étaient pas parfaitement compréhensibles. Pendant la période *Kan-lou* (256-260) un voyageur semi-officiel nommé Tchou-che se rendit dans l'Ouest, et fit l'acquisition dans le Yu-t'ien (Khotan) de 90 chapitres de sūtras. Pendant la période *Youan-k'ang* (291-300) de la dynastie Tsin [laquelle remplaça les Wei à Lo-yang en 265] il revint à Ye [une capitale tartare, le moderne Tchang-to Fou] et les traduisit sous le titre : Sūtra de la Prajñā qui éclaire ».

Pour l'empire du Sud, le *Souei-chou* dit simplement au sujet du premier empereur de fait (229-252) qu'un Çramaṇa nommé K'ang Seng-houei, originaire de l'Ouest, apporta dans le pays de Wou plusieurs sūtras bouddhiques et les traduisit. Souen-k'iuan, souverain de Wou, témoigna à ce moine beaucoup de respect et de confiance. Le *Wou-tche*, ou Histoire des Wou, constate qu'en 239 des vêtements d'asbeste furent apportés de l'Occident, probablement par l'intermédiaire de ce K'ang Seng-houei.

Le P. Houang croit que le dernier empereur Wou ordonna la destruction de tous les édifices bouddhiques : ni le livre *T'o-po*, ni le *Souei-chou* ne font mention d'un semblable décret.

De même que les anciens Chinois créent pour les bonzes indiens un nom de famille Tchou, dérivé de T'ien-

tchou (Inde), de même et à toutes les époques, les Chinois créèrent un nom de famille Seng (c'est-à-dire Saṁgha, clergé) à l'usage de tous les prêtres qui « abandonnent leur famille ». Il est probable que ce « Saṁgha Houei » vint du K'ang ou K'ang-kiu (pays de Samarcande). — Le mot *fa* (= loi), dans des mots comme Tchou Fa-lan, Tchou Fa-hou (Dharma-gupta), et autres, ne fait que traduire le mot sanscrit *dharma* au lieu de le transcrire.

L'invasion chinoise dans l'empire nomade de Sien-pi, au détriment des Hiong-nou d'abord et ensuite de leurs successeurs, avait été suivie, comme nous l'avons vu, par la désorganisation de la Chine elle-même. Vers la fin du troisième siècle, un heureux général des Wei, héritant du rôle de *maire du palais* qui avait appartenu à son grand père, à son père et à son oncle, déposa le monarque *fainéant* Wei, et s'appliqua à rétablir l'unité chinoise par la conquête des deux royaumes rivaux. Il s'appelait Sse-ma Yen. Mais tous ces troubles intérieurs offraient des occasions trop faciles aux aventuriers tartares et tibétains qui rodaient autour des frontières du Nord, et pendant un siècle entier la nouvelle dynastie Tsin de la famille de Sse-ma eut à lutter avec un essaim de Césars grossiers qui prétendaient tous à jouer le rôle d'Augustes du Nord. Cette période de transition fut dans l'histoire de Chine la plus active et la plus féconde pour le Bouddhisme.

D'après le *Souei-chou* arriva à Lo-yang pendant la période *T'ai-che* (265-275) un Çramaṇa Yue-tche nommé Tchou Fa-hou. Ce moine avait fait de longs voyages dans les divers états de l'Ouest et avait réuni une vaste collection de sūtras. Il traduisit bon nombre de volumes « et c'est depuis cette date que l'enseignement bouddhique se

répandit sérieusement en Orient ». Il y eut 42 *Feou-t'ou* à Lo-yang à l'époque où les souverains de la famille de Sse-ma y résidèrent.

Entre 291-300, un Çramaṇa Hou (= tartare) nommé Tche-koung traduisit trois livres, à savoir le Buddha°, le Vimala°, et le Saddhamasūtra (*T'o-po*). Notre historien croit « qu'il réussit à éclairer certaines obscurités mais échoua dans l'ensemble ».

Remarquons que ce fut avec cette dynastie Tsin (les Ta Tsin ou grands Tsin, en sanscrit Mahācīna, qui donnèrent à la Chine son nom occidental) que commencèrent les relations de l'Empire avec le Lin-yi (Champa) et le Fou-nan (Angkor), états fondés par des colons indiens en Cochinchine : Le T'ien-tchou (ou Inde) a pour la première fois des relations avec la Chine par la voie maritime (357).

En 317 la dynastie des Tsin fut serrée de si près par les Tartares qu'elle dut franchir le Yang-tseu et établir sa capitale dans la ville qui s'appela depuis Nan-king. Les empereurs qui y régnèrent en 326-342, 371-372, 373-396, furent des admirateurs du Bouddhisme ; le dernier surtout qui fit construire un Vihāra, ou chapelle privée, dans l'intérieur du palais et y entretint une légion de prêtres. Le P. Houang dit que le ministre Wang You fit à ce sujet des remonstrances à son maître ; mais je ne vois rien de semblable dans le chapitre que l'histoire des Tsin (rédigée au VIIème siècle) consacre à cet homme d'état. Le P. Houang est aussi la seule autorité que je puisse trouver pour le détail suivant : « que le dernier empereur Tsin (419) fit construire une énorme statue de Bouddha en or et l'accompagna sur un espace de trois milles vers le monastère où elle devait être placée ».

Dans le chapitre qui traite d'un ministre remarquable de ce temps, Wang Kong, parent de l'Empereur, nous lisons qu'il se rendit très impopulaire en forçant le peuple à construire de luxueux monastères ; ses ennemis le firent condamner à mort. Il se rendit au lieu du supplice caressant sa barbe, chantant des sūtras ; il dit enfin à ses bourreaux : « Mon erreur a été d'avoir trop de confiance dans les hommes qui m'amènent où je suis ; mes aspirations ont toujours été loyales pour le Roi. Tout ce que je sais, c'est que la postérité n'oubliera jamais le nom de Wang Kong ». — Je trouve intéressant de justifier sa prédiction ; et je suis incliné à croire que le P. Houang a de quelque façon confondu le dernier empereur Tsin, nommé Kong, avec Wang Kong (le caractère est le même).

Tandis que le Bouddhisme pénétrait ainsi dans la Chine méridionale, aussi bien par mer, semble-t-il, que par terre, les rudes Tartares du Nord lui faisaient un accueil chaleureux. Un ancien général d'un prince Hiong-nou, qui prétendit au titre d'Empereur sous le prétexte d'alliances matrimoniales avec la Chine, le nommé Che-lo, aventurier appartenant à la tribu des Kie Hiong-nou ou « Wether » Huns, reçut avec une grande complaisance un Çramaṇa chinois nommé Wei Tao-ngan, originaire de la province moderne du Tche-kiang (319-330). Ce Wei Tao-ngan montra pour la science bouddhique des aptitudes extraordinaires et fit de grands efforts pour déterminer le sens exact de nombreux sūtras imparfaitement traduits auparavant. Le *Souei-chou* mentionne notamment les traductions insuffisantes du bonze tartare (« Hou » -seng) qui avait mis en chinois le Vimala et le Saddharma : on peut croire que ce bonze tartare n'est pas différent du

Tche-kong dont nous avons parlé. D'après le *Souei-chou* : « Comme la Chine était dans un état d'anarchie qui rendait difficiles les communications, Wei Tao-ngan avec la troupe de ses disciples s'aventura vers le sud à Sin-ye (le moderne Nan-yang dans le Ho-nan) et s'appliqua à répandre de tous côtés les doctrines du Bouddha. Il envoya son disciple Fa-sing (= Dharmākara) à Yang-tcheou, et Fa-ho à Chou (Sse-tch'ouan). Tao-ngan lui-même avec Houei-yuen (Houei = Prajñā) se rendit d'abord à Siang-yang (sur le fleuve Han) et de là à Tch'ang-ngan, où il fut reçu avec de grands respects par Fou-kien (357-385, « Empereur » tibétain du moderne Si-ngan Fou).

Mais il nous faut remonter un peu en arrière. Avant que Wei Tao-ngan entreprît ses voyages, il avait rencontré à Ye (Tchang-to Fou, capitale des « Wether » Huns) le distingué Çramaṇa indien (T'ien-tchou) *Buddhô-chinga* (?), Fou-t'ou-tch'eng, qui fut frappé des heureuses dispositions du moine chinois.

Voici l'histoire de cet indien. Dans sa jeunesse, il étudia et se fit moine dans l'Udyāna (Swat) ; il était à Lo-yang en 310 et entretint des relations avec Lieou Yao, « empereur » Hiong-nou, (318-325) dans sa capitale Siang-kouo (au nord de Tchang-to Fou). Dans la suite Che-lo, meurtrier de Lieou Yao et son successeur, l'eût en grande estime, l'épargna lors du massacre général des prêtres, et lui donna le titre de Ta ho-chang (grand Upādhyāya). Consulté sur toutes les affaires d'état, le moine sut éviter les violences de son patron. En 334, Che-lo avait pour successeur son habile parent Che Hou, mieux connu sous le nom de Che Ki-long, qui montra plus de respect encore pour l'étranger. Plusieurs ministres chinois, Wang Tou notamment, exposaient leurs griefs : « Bouddha est

un dieu étranger, il n'est pas convenable que le Fils du Ciel l'adore. On demande qu'il soit interdit à tous les hauts officiers de l'État de brûler de l'encens et de participer au culte dans les temples ; en outre que tous les sujets du Tchao (= l'empire des « Wether » Huns) qui seraient devenus moines soient contraints de quitter la robe ». Le fier Tartare répondit par un décret énergique : « Je suis d'origine étrangère ; Empereur de tous les Chinois, j'ai bien le droit de suivre en matière de religion mes propres coutumes ; j'autorise par conséquent tous mes sujets, barbares ou hommes de Tchao, à adorer Bouddha s'il leur plait ».

Fou-kien qui reçut à sa cour Wei Tao-ngan après notre Buddhôchinga, comme un autre Elisée successeur d'un autre Elie, était un Tibétain de la branche Ti, et en quelque manière représentait aussi le pouvoir des « Wether » Huns qui avait à cette époque disparu. Tandis que Wei Tao-ngan résidait dans la capitale de Fou-kien, il apprit qu'il y avait dans l'Ouest un bouddhiste très distingué nommé Kumārajīva ; désireux de soumettre ses travaux religieux à ce savant, il employa son influence sur le monarque tibétain pour le faire venir à Tch'ang-ngan — Kumārajīva était d'origine indienne : son père était par droit héréditaire premier ministre d'un état indien (de Takṣaçila = Takṣila, d'après Eitel) ; il renonça à sa charge et partit « vers l'Est au travers de la chaîne de l'Oniou » (s'écartant par conséquent du Kachmīr). Quand il fut arrivé à Kiutseu, le moderne Kouche, entre Kachgar et Harachar, le roi de cette ville le força à prendre femme et Kumārajīva fut le fruit de cette union. A l'âge de douze ans, l'enfant alla passer un an avec sa mère dans le Cha-lo (Kachgar) ; à vingt ans il retourna à Kouche, tandis que sa mère partait

pour l'Inde. — Fou-kien charga son général Liu-kouang d'attaquer Kouche, « et prenez Kumārajīva, lui dit-il, s'il est possible ». Liu-kouang y réussit et maria son prisonnier. Cependant la dynastie tibétaine *Ti* de la famille Fou venait de s'éteindre et était remplacée par une dynastie portant le nom héréditaire de *Yao* et appartenant à la famille tibétaine de K'iang : Liu-kouang et son fils fondèrent un état indépendant à Touen-houang (à peu près le Sacciur de Marco-Polo) et Kumārajīva demeura dans cette ville jusqu'au jour où la maison tibétaine s'en empara. Il reçut alors le titre de « Maître national » (vers 400). Il avait eu de fréquents échanges affectueux avec Wei Tao-ngan, mais ce ne fut que vingt ans après la mort de son ami qu'il arriva à Tch'ang-ngan (401). Son vieux correspondant n'était plus, mais les livres qu'il avait écrits étaient conservés, et Kumārajīva eut la consolation de constater que ses propres vues sur des points difficiles à interpréter étaient identiques à celles de Wei Tao-ngan. « Il en résulta que le sens exact de la loi bouddhique devint manifeste dans toute la Chine ».

Nous nous arrêterons ici pour le moment.

(A suivre).

E. H. Parker,
Professeur à la Victoria University.

COMPTES-RENDUS.

Nédromah et les Trâras, par René Basset, Directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, Correspondant de l'Institut. Avec une planche. In. 8° de 238 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1901. — (*Publications de l'Ecole des lettres d'Alger, Bulletin de correspondance africaine*, tome XXIV).

La petite ville de Nédromah est située vers la frontière occidentale de l'Algérie, à proximité du Maroc. La région qui l'environne est célèbre dans l'histoire de l'Afrique du nord, pour avoir été le berceau d'une des plus importantes dynasties musulmanes ; c'est là, en effet, que naquit ʿAbd el-Moumen. Il est d'autant plus intéressant de connaître exactement les vicissitudes évolutives et la situation actuelle de ce coin de pays.

Voilà pourquoi M. René Basset fut chargé, en 1900, d'y entreprendre une exploration historique et archéologique. Nul n'était mieux qualifié pour une enquête de ce genre que le savant Directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger.

M. Basset nous communique ici les résultats de son expédition, en ayant soin de compléter ses notes personnelles à l'aide de nombreuses indications puisées dans les écrivains arabes ; car, ainsi qu'il le remarque judicieusement, il est impossible de séparer, dans le nord de l'Afrique, l'étude du présent de celle du passé qui y tient par tant de liens, — surtout lorsqu'il s'agit de la société islamique.

Son rapport se divise naturellement en deux parties, d'après les deux fractions principales de la population. La première débute par quelques données générales sur Nédromah et traite ensuite des quatre tribus qui portent les noms de Koumia, Souaḥlia, Zaouyat

el-Mira, Djebala ; la seconde embrasse toutes les tribus appartenant à la confédération des Trâras, à savoir : les Beni 'Abed, les Beni Khalled, les Beni Menir et les Beni Mishel de la commune mixte de Nédromah ; les Beni Ouarsous et les Oulhâsa Gheraba de la commune mixte de Remchi.

Pour chacun de ces groupes, en dehors de leurs généalogies souvent compliquées et peu claires faute de documents suffisants, l'explorateur a constamment porté son attention sur les traditions religieuses, surtout sur « le culte des saints », c'est-à-dire des marabouts, soit indigènes soit étrangers, qui sont vénérés dans la contrée. Il a aussi relevé partout ou presque partout les vestiges d'une influence juive antérieure à l'arrivée, vers le milieu du XVIIIe siècle, des Israélites actuels, antérieure même à l'introduction de l'Islam. Ai-je besoin d'ajouter que les recherches linguistiques n'ont pas été négligées ? Aujourd'hui, l'arabe seul est parlé dans la région ; mais le berbère, qui y était autrefois en usage, a laissé des traces dans le dialecte vulgaire et dans la toponymie. M. Basset s'est appliqué avec autant de sollicitude que de compétence à recueillir ces traces, à les analyser et à les rapprocher méthodiquement. Les notes dont il a garni, en maint endroit, les marges de son livre sont, à ce point de vue, très instructives. Il faut dire la même chose, à plus forte raison, d'un appendice, comprenant une trentaine de pages, où il a réuni une série de remarques concernant la grammaire et le vocabulaire du « dialecte berbère de la région et du dialecte des Beni Bou Sa'id ».

Je me contenterai de mentionner les titres des autres appendices : « Les Tombeaux des principaux personnages de la Bible », suivant les légendes populaires ; — « Arechgoul », l'ancien *Portus Sigensis*, aujourd'hui Takabrit ; — « le Sultan el-Akhal ou Sultan noir » ; — enfin, en texte arabe, « l'Acte de la Zaouyah de Sidi 'Abd er-Raḥmân el-Ya' qoubi ».

Au cours de son expédition, l'auteur a eu la bonne fortune de mettre la main sur quelques monuments épigraphiques de valeur. Le plus précieux est incontestablement l'inscription trouvée dans la grande mosquée de Nédromah, gravée en relief et en caractères coufiques sur un large panneau de cèdre. Bien que la date en soit partiellement effacée et que l'indication de l'année y soit devenue

illisible, on doit certainement en reporter l'origine aux environs de 474 (1081-1082 de J.-C.), à l'époque où Yousof ben Tâchfin, qui y est nommé, se rendit maître du Maghreb central. Elle est donc au moins contemporaine de celle de Sidi 'Oqbah, regardée jusqu'à présent comme la plus ancienne de l'Algérie. Actuellement déposée au Musée des Antiquités algériennes, à Alger-Mustapha, elle a déjà été jugée digne d'occuper l'Académie des Inscriptions ; c'est M. Barbier de Meynard qui s'est chargé de la signaler à la savante compagnie dans la séance du 8 juin 1900.

On le voit, le nouveau volume de M. R. Basset abonde en renseignements de diverse nature. Pour utiliser assez facilement cette richesse, si touffue et si multiple qu'elle en paraît parfois, à première vue, un peu confuse, le lecteur n'aura le plus souvent qu'à recourir à l'*Index des noms propres* qui clôt le recueil.

J. Forget.

* * *

Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz, par René Dussaud et Frédéric Macler. Avec un itinéraire, 17 planches et 12 figures. In. 8° de 296 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1901.

Le Ṣafâ et le Djebel ed-Drûz ou Djebel Haurân sont, comme on le sait, deux petites contrées contiguës situées à trois ou quatre journées de marche au sud-est de Damas. L'une et l'autre, remarquables par leur aspect pittoresque, par leur sol tourmenté et montueux, le sont davantage par les antiques inscriptions qu'elles recèlent en assez grand nombre. C'est en avril et en mai 1899 que MM. René Dussaud et Frédéric Macler y firent un voyage scientifique. Ils nous communiquent dans ce volume le fruit de leurs consciencieuses recherches.

Déjà, à plusieurs reprises, le Ṣafâ avait été exploré au point de vue épigraphique, notamment par Cyril Graham, en 1857, par Wetzstein, en 1858, surtout par MM. de Vogüé et Waddington, en 1862. M. de Vogüé publia, en 1877, 402 inscriptions safaïtiques. En possession de ces matériaux, M. Joseph Halévy put enfin réussir dans une tâche où plusieurs, avant lui, avaient échoué : il eut

l'honneur de trouver la clef de ces vieux souvenirs, de déterminer à peu près tous les éléments de l'écriture qui les exprime.

Des copies nouvelles d'inscriptions étaient cependant fort désirables pour confirmer ou rectifier les copies dont on disposait, et pour fournir, en augmentant le nombre des textes, une base plus large et plus sûre d'interprétation. Tel a été l'objectif de la première partie du voyage de MM. R. Dussaud et F. Macler, et l'on peut dire que cet objectif a été heureusement atteint. Le recueil que voici ne contient pas moins de 412 grafitti ou fragments de grafitti. Sans doute, beaucoup, la plupart peut-être, ne sont pas publiés pour la première fois ; mais grâce à l'attention intelligente avec laquelle tous ont été examinés ou revisés, grâce aux notes qui les accompagnent, grâce surtout aux fac-similés exacts qui nous en sont donnés dans dix-sept planches, on aura ici un moyen sérieux pour avancer dans la connaissance de l'ancienne population du Ṣafâ.

Par leur contenu, les inscriptions que nous avons sous les yeux ne sont ni très riches ni très variées ; on n'y lit le plus souvent que des noms propres et de courtes généalogies : un tel, fils d'un tel, fils d'un tel.... Mais si elles sont avares de renseignements historiques explicites, elles offrent cependant pour la géographie, la chronologie et la linguistique des points de repère et des indications appréciables. Soumises à une analyse attentive, elles révèlent d'abord leur propre âge : elles nous apparaissent à la fois comme contemporaines des grafitti grecs tracés par les soldats romains qui occupaient le poste de Nemara et comme antérieures à toute infiltration d'idées chrétiennes ; ce qui conduit à en placer l'origine entre le milieu du IIe siècle et la fin du IVe. « Il faut donc renoncer à la théorie de Wetzstein, qui identifie la population des graffites safaïtiques avec les Ghassanides. » Dans plusieurs noms propres nous découvrons des racines verbales et des noms divins. Parmi ceux-ci, le nom *El* est celui qui reparaît le plus fréquemment. A côté d'*El*, on rencontre un dieu *Sin*, et peut-être un dieu *Qá*, inconnu jusqu'ici.

M. J. Halévy était déjà arrivé à cette conclusion, que l'idiome du Ṣafâ « occupe une place intermédiaire entre l'hébréo-phénicien et l'arabe du Coran ». La solide raison qu'il en donne est l'absence

d'influence araméenne, d'une part, et l'absence d'influence himyarite, de l'autre. Par conséquent, le titre d' « inscriptions sabéennes », encore communément employé, est à rejeter, comme impliquant une erreur linguistique. Mais on peut désormais aller plus loin dans la voie d'une induction légitime : c'est à tort, semble-t-il, qu'on a cherché jusqu'à présent l'origine de l'alphabet safaïtique dans l'alphabet himyarite. Un simple coup d'œil jeté sur le tableau comparatif des écritures phénicienne, safaïtique, lihyanique et himyarite, suffit à nous convaincre que le passage de la première à la dernière s'explique par une série de déformations dont certains éléments ont été conservés par le safaïtique ou le lihyanique. En d'autres termes, le safaïtique et le lihyanique gardent un grand nombre de formes plus archaïques que celles de l'himyarite ; certaines lettres ont évolué dans des sens différents, en safaïtique et en himyarite ; et ces circonstances excluent toute possibilité de dériver l'alphabet safaïtique de l'alphabet himyarite.

Ainsi, l'écriture aussi bien que la langue des grafitti du Ṣafâ montre que la population qui les a tracés appartient au groupe des Arabes du nord.

A la forme des inscriptions relevées par eux, MM. R. D. et F. M. rattachent une autre conclusion, non moins intéressante que les précédentes, mais peut-être plus contestable. Ces inscriptions sont gravées à fleur de pierre sur des blocs de basalte, et en les gravant, on a souvent été amené, pour suivre les inégalités et utiliser les sinuosités de surfaces irrégulières, à donner aux caractères les positions ou directions les plus diverses. De la constatation de ce fait à penser que l'origine de l'écriture en boustrophédon est due à des causes du même genre, il n'y a pas loin. F. Lenormant expliquait l'emploi alternatif, chez les anciens Grecs, de l'écriture dirigée de droite à gauche et de gauche à droite, par l'habitude d'écrire les noms des personnages représentés sur des vases ou sur des stèles, en lignes flexueuses entourant la figure. L'invention de ce procédé devrait plutôt être attribuée, suivant nos auteurs, à la nécessité de « suivre les contours d'une surface non plane et de loger l'inscription dans la place disponible. »

Sur la seconde partie du volume je serai très bref. Elle a pour objet l'expédition au Djebel ed-Drûz. Ici, la collection épigraphi-

que se recommande par une intéressante variété : elle contient des inscriptions grecques, des inscriptions latines et des inscriptions nabatéennes, et toutes ces inscriptions sont moins uniformes et moins rudimentaires ou laconiques que celles du Ṣafâ. Il ne s'agit plus de simples noms, jetés, au hasard des rencontres, sur les pierres du chemin ou du point de halte, gravés, en guise de passe-temps, par la main toujours malhabile de paysans, de pâtres ou de soldats ; nous avons affaire, très souvent du moins, à des énoncés formant un sens complet, consacrant le souvenir d'un fait d'intérêt privé ou public, d'un événement profane ou religieux, et déposés sur des tombeaux, des statues, des linteaux de portes, des édicules. Telle, pour ne citer qu'un seul exemple, l'inscription nabatéenne, découverte à Tell Maʿâz, dont voici la teneur : « Cette stèle est celle qu'a dédiée Monaʿtou, fils de Gadiou, à Douchara et à Aʿra, dieu de notre maître, dieu qui est à Bosrâ, en l'année 23 du roi Rabel, roi de Nabatène, qui a fait vivre et a libéré son peuple. »

Le *Voyage archéologique* de MM. R. D. et F. M. sera bien accueilli, je n'en doute pas, de tous les amateurs d'épigraphie orientale. Ce qui en rend l'usage plus commode et, par conséquent, en augmente considérablement la valeur pratique, c'est la série de tables très complètes que les auteurs ont eu soin d'y joindre : *Glossaire safaïtique et index des noms propres safaïtiques ; Index des noms grecs ; Index des noms latins ; Index des noms nabatéens ; Index général.* J'ai déjà parlé des planches où figure une copie minutieusement fidèle des grafitti.

Je ne veux pas finir sans dire un mot de deux inscriptions arabes, qui ne sont mentionnées dans aucune des tables, mais qu'on trouvera consignées à la page 188 et à la page 189. A propos de la première, nos auteurs ont assurément été victimes d'une distraction : là où ils ont lu le nombre سبعين (soixante-dix), leur facsimilé porte clairement تسعين (quatre-vingt-dix). C'est une remarque dont la justesse frappera, je pense, au seul aspect du terme dont il s'agit, tous ceux qui ont tant soit peu l'habitude du déchiffrement en cette matière. On pourrait la confirmer, au besoin, par la comparaison avec le mot subséquent سبعمأة : les deux pre-

mières lettres de ce vocable sont les deux premières de سبعين, elles devraient donc reproduire, dans le fac-similé, la figure du prétendu سبعين, et il s'en faut de beaucoup. En revanche, cette même figure se représente très exactement dans l'expression initiale de la seconde inscription بسم, et l'on sait qu'en épigraphie, par suite de l'omission des points diacritiques, il n'y a nulle différence entre بس et تس.

J'aurais encore un doute à exprimer, mais très timidement cette fois et sans insister aucunement, touchant la seconde ligne de la seconde inscription. Selon MM. R. D. et F. M., l'avant-dernier mot est ايّام : leur copie ne donnerait-elle pas plutôt الايّام, avec l'article ? C'est une question que je me permets de leur poser, sans prétendre, quant à moi, la trancher.

J. Forget.

* * *

Aus meinem Leben. Fragments zu einer Selbstbiographie, von F. Max Müller, Professor der vergleichenden Sprachwissenschaft zu Oxford. Autorisierte Uebersetzung von H. Groschke. 1902. 1 vol. in-8 de IX-261 pp. Gotha, Friedrich Andreas Perthes.

Comme le titre l'indique, nous n'avons ici qu'une partie de l'autobiographie que Max Müller avait rêvé d'écrire, pour se mettre en règle avec la postérité. Il voulait expliquer la tâche qu'il s'était proposée pendant le cours de sa vie, les motifs qui l'avaient décidé à l'entreprendre, et les combats qu'il avait soutenus pour la mener à bien. Il voulait aussi inspirer du courage aux jeunes qui sont au début de leur carrière, et montrer qu'avec du courage et de la résolution, on arrive à se faire une place dans le monde, sans rien sacrifier de son indépendance. Il avait songé encore à préciser l'idée générale qui apparait dans toutes ses œuvres : la pensée et le langage ont la même origine que le mythe et la religion. Mais cette œuvre projetée, Max Müller n'a pas eu le temps de l'achever. Son fils a recueilli les fragments qui devaient entrer dans sa composition : il les a coordonnés de son mieux, et il en a composé le livre que nous venons de lire dans une traduction allemande.

Ce livre présente un grand intérêt à ceux qui veulent se faire une idée de l'Allemagne et de la ville d'Oxford telles qu'elles étaient au temps de l'enfance et de la jeunesse du célèbre linguiste. Né à Dessau en 1823, il fréquenta les Universités de Leipzig et de Berlin, puis se rendit à Paris en 1845, et enfin à Oxford en 1846. Comme tous nos lecteurs le savent, il finit par se fixer dans cette ville, où il devint professeur de grammaire comparée à l'Université. Il

décrit avec beaucoup de charme les milieux où il a vécu, mais par-dessus tout Oxford, qu'il compare à un paradis, particulièrement au printemps et en été.

Mais nous n'aurions pas pris la liberté de parler de ce livre aux lecteurs du *Muséon*, si nous n'avions pas à signaler un autre genre d'intérêt qu'il aura certainement pour eux. Il nous permet de mieux juger la carrière scientifique de Max Müller. Il avait sur la religion des idées inexactes, et nous pouvons dire étranges : ce qui nous explique certains propos que nous avons été étonnés de rencontrer dans ses œuvres proprement dites. De plus, c'était un pauvre philosophe, bien qu'il eût, à une certaine époque, songé à se consacrer uniquement à l'élaboration d'un système. C'est même ce projet qui le conduisit à étudier le sanscrit. Nous avons trouvé aussi un certain charme à l'entendre raconter comment il suivit les cours de Burnouf au collège de France, et comment l'illustre indianiste décida de sa vocation en lui recommandant l'étude des Védas.

En Angleterre, Max Müller fut protégé et encouragé par Bunsen, ministre de Prusse à Londres, et qui s'intéressait vivement aux études orientales. « Je dois beaucoup à Burnouf, dit-il quelque part ; mais je n'ai pas d'expressions qui puissent rappeler ce que je dois à Bunsen. » C'est grâce à ce dernier, et aussi au professeur Wilson, que M. Müller fut chargé par la Compagnie des Indes Orientales de publier le Véda : il reçut d'elle en même temps des appointements qui lui permirent de rester en Angleterre sans se préoccuper du lendemain. Sans doute, nous aurions voulu des détails plus nombreux sur la vie du professeur d'Oxford et particulièrement sur son enseignement. Tel qu'il est, cependant, ce livre intéressera plus d'un lecteur, et, si quelqu'un s'avise de reprendre l'histoire de la grammaire comparée au XIX[e] siècle, il lui suggérera plus d'un détail piquant, plus d'une explication inattendue.

A. LEPITRE.

* * *

Au Musée de l'Acropole, Etudes sur la sculpture en Attique avant la ruine de l'Acropole lors de l'invasion de Xerxès, par M. LECHAT, ancien membre de l'Ecole d'Athènes (Paris, Fontemoing, 1 vol. in 8, de VIII-468 pp., avec figures).

Ce livre est une précieuse contribution à l'histoire de l'art ; il donne une idée complète des phases par lesquelles a passé la sculpture grecque. La période primitive est celle des ξόανα, ouvrages en bois, dont il ne reste aucun spécimen, mais dont les écrivains anciens attestent l'existence. Vient ensuite la période de la pierre tendre. Nous avions peu de sculptures faites en cette matière : mais les remblais de l'Acropole en ont fourni un nombre considérable, qui sont unies entre elles par la communauté d'origine et par d'étroites similitudes d'exécution et de style. Enfin, il y a l'époque du marbre. Alors les

matériaux défectueux employés auparavant sont abandonnés pour une matière plus parfaite et plus propre à l'exécution des chefs-d'œuvre.

Ce qui charme surtout dans la lecture de ce livre, c'est la logique qui a présidé à sa rédaction. L'auteur montre que tout s'enchaîne dans les progrès de la sculpture grecque et que tout a marché de front : la matière, l'outillage, la technique et l'art lui-même. Pour les œuvres en bois, la scie et la gouge suffisaient. Ces deux instruments ont été employés aussi pour la pierre tendre (avec un autre qui consistait essentiellement en une pointe très aiguisée) : ceci nous explique le caractère « d'ébauche arguleuse et quasi brutale » que nous constatons dans certaines œuvres de cette période. Pour le marbre, il a fallu d'autres instruments, et avant tout le ciseau. La technique du bois et de la pierre tendre ne demandait à l'ouvrier qu'un travail rapide et superficiel, une technique peu serrée et peu précise. Le maniement du ciseau l'oblige à procéder lentement et avec précaution. L'artiste apprécie la valeur de certains détails traités jusque-là par à peu près, et il s'habitue progressivement à l'exactitude dans l'imitation et à la vérité dans l'expression.

Il est facile de comprendre l'importance de cette étude générale. Elle précède des études particulières bien propres à piquer la curiosité, mais dont l'analyse nous entraînerait trop loin. Mentionnons seulement le chapitre consacré aux grands frontons en pierre, et aussi l'étude des « corés », en grec κόραι. M. Lechat entend par là des femmes impersonnelles et anonymes, qui apparaissent avec l'âge du marbre. Signalons particulièrement ce qui est dit de la polychromie des statues, soit en pierre tendre, soit en marbre. Enfin, n'oublions pas des essais de groupements, qui ont toujours quelque chose de conjectural, mais qui prouvent, en tout cas, la sagacité de M. Lechat.

* * *

The Gold of Ophir. Whence brought and by Whom? by Professor A. H. KEANE, Géographe de Sa Majesté le Roi, 1901. 1 vol. in-8 de XVIII-244 p. — Londres, Edward Stanford.

Par certains passages de l'Ancien Testament, nous savons que les serviteurs de Hiram, associés à ceux de Salomon, allaient chercher de l'or à Ophir et à Tharsis. Ces deux noms sont demeurés célèbres dans l'histoire, et plus d'un savant s'est efforcé d'identifier les localités, villes ou pays, qu'ils désignaient. Toutefois les résultats obtenus jusqu'à notre temps avaient été si peu satisfaisants qu'on avait fini par regarder la question comme insoluble. Quelques découvertes récentes ont donné l'idée de la reprendre, et M. le Prof. A. H. Keane paraît l'avoir éclairée d'un jour nouveau, sans que ses conclusions puissent être considérées comme certaines.

Voici son point de départ. La Rhodesia, à une époque toute récente, a été visitée par des archéologues, des ingénieurs et des explorateurs qui en ont étudié les ruines : ils ont constaté que les monuments les plus anciens et les plus achevés de ce pays, particulièrement ceux de la première et de la seconde

période de son histoire, ne pouvaient être attribués ni aux Bantus, ni aux Bushman-Hottentots qui les ont précédés. De leur côté, d'autres savants visitaient les ruines et les rochers couverts d'inscriptions de l'Arabie méridionale. En confrontant les observations faites dans cette contrée et dans la Rhodesia, on est arrivé à cette conclusion que les monuments de l'Arabie ont été les prototypes de ceux de l'Afrique du Sud. On en a inféré que des relations avaient existé entre les deux pays, et que les monuments de la Rhodesia avaient dû être élevés par les Himyarites, qui l'ont visitée avant les Phéniciens et les Juifs.

Maintenant, où faut-il rechercher l'emplacement d'Ophir et de Tharsis? Avant tout, nous ne devons pas songer à des pays situés sur la mer Méditerranée. Le port d'attache de la flotte de Hiram et de Salomon était Azion-gaber, sur la Mer rouge : les expéditions commerciales devaient se diriger vers quelque point de l'Océan indien. Le difficile est de déterminer ces grands marchés orientaux, à propos desquels les auteurs ne sont pas d'accord. Sans discuter leurs assertions, voici le système du Prof. A. H. Keane.

Les explorations de Bent à Dhoffar, le pays de l'encens, dans l'Arabie méridionale, ont permis d'identifier Moscha, le *Portus nobilis* d'Arrien, et les ruines qui se trouvent sur le chenal voisin, avec l'Ophir de la Bible, non loin du Mont Sephar, le *Sapphar Metropolis* d'Arrien, dont parle la Genèse (X, 30). Le pays ne produit pas de l'or : mais Ophir était un marché où ce métal précieux était abondant.

Où faut-il chercher Tharsis, que la flotte judéo-phénicienne visitait tous les trois ans? Sur la côte actuelle de Sofala. L'or était recueilli dans les mines de l'intérieur, c'est-à-dire de la Rhodesia d'aujourd'hui. Il était apporté à la côte, où il trouvait des débouchés dans un ou plusieurs ports. C'est là qu'il faut placer Tharsis, et non pas, comme d'aucuns l'ont fait, en Espagne, à l'embouchure du Guadalquivir, ou à Tarse en Cilicie.

N'oublions pas cette particularité. En étudiant la langue et le folk-lore de Madagascar, on y a trouvé des traits qui rappellent les civilisations sémites : on en a conclu que la grande ile avait été visitée par les Himyarites, les Juifs et les Phéniciens. Ces conclusions corroboreraient la thèse de M. Keane : si les peuples en question sont allés fréquemment visiter Madagascar, il est bien probable qu'ils ont connu le pays continental situé en face.

Ajoutons enfin un dernier détail, pour prévenir des objections. Les Hébreux et les Phéniciens allaient tantôt à Ophir, tantôt à Tharsis : ils ne visitaient ce dernier pays que tous les trois ans, probablement parce que, pour y arriver, la navigation était plus longue et plus périlleuse.

Nous avons donné une esquisse bien sommaire et nécessairement incomplète du travail de M. A. H. Keane. Il faut lire cette étude pour en apprécier toute la valeur : elle est pleine de faits et de détails intéressants, rédigée avec méthode et clarté, et vraiment attrayante. Des addenda complètent l'exposition, que l'auteur ne voulait pas trop compliquer, et un index fort bien disposé rend les références plus faciles. A. Lepitre.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Revue de l'Histoire des Religions, XLV, n° 1, 2, 3.

1° *Les confréries religieuses de l'Islam marocain*, par E. Montet. Etude sur les ordres marocains, leur nombre, leur mysticisme, leur influence religieuse, politique et sociale. Ils sont un résultat de l'esprit de corporation qui anime le peuple marocain.

2° *L'enseignement de l'histoire des religions des peuples non-civilisés à l'école des hautes études.* Leçon d'ouverture par M. Maus.

3° *L'Averroïsme et les Averroïstes du XIII*e *siècle d'après le « De unitate intellectus » contra Averroistas de S*t *Thomas d'Aquin*, par F. Picavet.

4° *La légende de Mithra, étudiée surtout dans les bas-reliefs mithriaques*, par J. Toutain.

Tandis que les textes littéraires trop peu objectifs dénaturent souvent le mithriacisme et que les inscriptions parlent plus du culte que du dieu lui-même et de son mythe, les bas-reliefs représentent des scènes extraites de la légende de Mithra qui, mises en rapport avec les textes littéraires, permettent de dresser à grands traits la physionomie primitive de cette divinité. D'après M. Toutain, Mithra a des attributions multiples. A sa naissance, il est la lumière qui paraît au-dessus des montagnes pierreuses. Il est gardien de la végétation. Il confie à un guide éprouvé (sol) le char solaire, il fait jaillir les eaux et il tue le taureau, renfermant le pouvoir fécondant, qui se répand sur la terre avec le sang.

5° *La démonologie du peuple polonais*, par V. Bugiel.

Classification des esprits des légendes polonaises d'après les recherches récentes du folklore et de l'ethnographie.

6° *Les rites de la construction d'après la poésie populaire de l'Europe orientale*, par L. Sainéau.

La pratique de l'emmurement d'un être vivant dans les fondations d'un édifice se retrouve dans les légendes de peuples nombreux. Elle n'est qu'une des formes multiples de l'animisme. On offrait une victime pour apaiser le génie du lieu où l'on bâtissait. M. Sainéau parcourt les versions de cette tradition chez les Hongrois, les Grecs, les Roumains et les Slaves des Balkans et distingue trois types originaux : grec, serbe et roumain.

7° *Introduction à l'étude du Gnosticisme au 2e et 3e siècles*, par E. de Faye (1er art.).

Le but de M. de Faye est de présenter des indications relatives à la meilleure méthode d'entreprendre l'étude de cette hérésie jusqu'ici mal connue parce que l'on n'a pas appliqué à son étude les règles de la critique et qu'on n'a pas fait les distinctions nécessaires.

8° *Bulletin des religions de l'Inde*, par A. Barth.

L'article est consacré au Jaïnisme et à l'Hindouïsme.

M. Barth signale entre autres ouvrages ceux qui ont été consacrés dans ces dernières années à l'étude des grandes épopées de l'Inde et spécialement celui du P. Dahlmann sur la genèse du Mahābhārata avec les polémiques qu'il a soulevés. M. Barth croit que cette épopée a été composée en prâcrit.

The American Journal of Philology, Vol. XXIII, 1 et 2 (Whole 89, 90).

1° *Problems in Greek Syntax* by B. L. Gildersleeve..

Dans une courte introduction M. Gildersleeve expose comment les circonstances l'ont amené à s'adonner à la grammaire grecque et combien intimement l'étude du style est liée à celle de la langue. Il fait ensuite de nombreuses réflexions originales sur les principaux problèmes de la syntaxe. Ses observations portent notamment sur l'emploi des pronoms personnels sujets, l'usage des participes et des infinitifs, l'évolution des cas absolus, l'usage de ἀνὰ, ἀμφὶ, σύν dans la prose attique, l'emploi de l'article, la

nature modale du futur, l'importance de la convention quant à l'emploi des modes dans les propositions subordonnées, l'histoire d'ἄν et des négations.

2° *The Annals of Varro*, by A. Sanders.

Etude sur la date de composition, le contenu et le but de cet ouvrage et sur les auteurs qui l'ont utilisé directement ou indirectement.

3° *Word-Accent in Early Latin Verse*, by J. J. Schlicher.

La principale différence entre la syllabe accentuée et les autres syllabes est que la première, attirant l'attention davantage, était plus stable en quantité. Il n'y avait pas, en latin, d'accent d'intensité d'une importance suffisante pour jouer un rôle dans la structure des premiers vers latins.

4° *A martyrological Fragment from Jerusalem*, by E. J. Goodspeed.

5° *Plato's Testimony to quantity and accent*, by A. N. Jannaris.

Platon ne fait jamais allusion à la quantité. Il parle, au contraire, distinctement de l'accent, mais il n'use pas du terme προσῳδία, employé par Aristote.

6° *Pierre d'Urte and the Bask Language*, by E. Spencer Dodgson.

Pierre d'Urte est l'auteur d'une version basque de la Genèse et de l'Exode datant du début du 18e siècle.

M. Dodgson fait de nombreuses notes linguistiques et critiques sur ce texte.

7° *Epicurea*, by A. Heidel.

Explication de quelques passages difficiles dans la lettre d'Epicure à Hérodote.

8° *Some derived bases*, by F. A. Wood.

Etude sur les racines *kel* et *eleuo*, *leuo* et leurs dérivés.

9° Note : *New conjectures on Parthenius'* περὶ ἐρωτικῶν παθημάτων, by Robinson Ellis.

Skrifter utgifna of kongl. humanistiska Vetenskaps-Samfundet. Tome IV.

Ce volume comprend

1° R. Kjellén. *Riksrättsinstitutets utbildning i Sveriges historia.*

M. Kjellen fait une étude de droit historique suédois sur la responsabilité ministérielle.

2° E. Stave. — *Om källorna till 1541 ars öfversättning.*

M. Stave veut établir quelles sont les sources de la traduction suédoise de la bible qui porte le nom de Gustave-Wasa. La conclusion du travail est que cette traduction, faite en 1541, n'est pas simplement une édition corrigée de la version de 1526, mais réellement une nouvelle traduction basée sur diverses sources et beaucoup plus influencée par le texte de Luther que celle de 1526.

3° C. Wahlund. *Die altfranzösische Prosaübersetzung von Brendans Meerfahrt nach der Pariser Hdschr. Nat. Bibl. fr. 1553 von neuem mit Einleitung, lat. und altfrz. Parallel-Texten, Anmerkungen und Glossar herausgegeben.*

Au 6e siècle, vécut dans le sud de l'Irlande un abbé du nom de Brendan qui acquit une juste réputation par ses saintes pérégrinations et obtint dans la littérature médiévale une gloire moins méritée par le grand voyage sur mer qu'on lui attribuait. M. Wahlund donne une nouvelle édition critique de l'unique manuscrit renfermant le texte français de la légende. Il suit absolument le manuscrit et n'ajoute que pour éclaircissement les leçons des textes latins et de la version en prose.

L'édition est munie d'une introduction historique, paléographique et linguistique, ainsi que de reproductions photographiques du manuscrit, de notes nombreuses et d'un glossaire.

CHRONIQUE.

Une importante nouvelle à signaler dans le domaine de l'orientalisme.

La maison Poussielgue commence la publication d'un *Corpus scriptorum christianorum orientalium*.

A la tête de cette grande entreprise se trouvent MM. J.-B. Chabot, Ign. Guidi, H. Hyvernat, Carra de Vaux, qui dirigent respectivement les parties syriaque, éthiopienne, copte et arabe de la collection. Ils se sont assuré la collaboration d'un grand nombre d'autres spécialistes de diverses nationalités. Tous les textes seront munis de l'apparat critique nécessaire et accompagnés d'une traduction latine.

Le premier volume de la série des auteurs syriaques (les *Chronica Minora*, Pars I, édités par Guidi) vient de paraître. Deux autres volumes de la même série sont sous presse ; c'est l'*Expositio liturgiæ* de Denys Bar Salibi, éditée par J. Parisot, et le *Chronicon Pseudo-Dionysianum*, édité par J.-B. Chabot.

On annonce encore, comme devant voir le jour des premiers, dans la série éthiopienne : *Historia regis Johannis*, curante Ign. Guidi ; — dans la série arabe : *Lampas tenebrarum*, auctore Abu'l Barakât, curante W. Riedel ; *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, auctore Severo, curante C. F. Seybold ; *Synaxarium coptico-arabicum*, curante J. Forget ; *Annales Eutychii*, curante B. Carra de Vaux ; — dans la série copte : *Liturgiæ*, curante H. Hyvernat ; *Apocrypha V. et N. Testamenti*, curante E. Revillout.

On peut souscrire à la librairie Ch. Poussielgue, à Paris, et chez Harrassowitz, à Leipzig.

* * *

Le travail de notre collaborateur M. P. VAN DEN VEN, *St Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif*, publié dans *Le Muséon*, a été jugé de la manière la plus favorable. La Revue se fait un devoir de communiquer à ses lecteurs quelques extraits des comptes rendus, qui feront connaître en même temps l'opinion des savants compétents sur les questions soulevées par l'auteur :

« La dissertation, dans son ensemble, est parfaite d'exactitude et de précision ; l'exposé est clair et méthodique ; rien n'y vise à l'effet. Il serait difficile, ce me semble, de faire mieux dans ce genre. » (*Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1902, N° 1, pp. 28-30. — J. Bidez.).

« ... Grâce à M. van den Ven, on a maintenant à sa disposition toutes les pièces du procès de paternité littéraire intenté à S. Jérôme. Aussi le jeune avocat est-il bien armé pour réfuter à fond les arguments présentés par M. Kunze. A notre sens, cette réfutation est péremptoire... M. van den Ven ne s'est pas contenté de réfuter la thèse de M. Kunze et de défendre les droits d'auteur de St Jérôme ; il a poussé plus loin ses investigations et il a essayé d'établir qui était le traducteur grec de la Vie de Malchus... Si l'auteur n'a pas nommé avec certitude ce traducteur, il nous semble avoir serré de très près la solution du problème.... L'auteur a traité son sujet à fond et il n'a laissé inexplorée aucune des multiples questions qui s'y rattachent. Ce travail révèle de précieuses qualités et promet aux études byzantines une recrue de valeur. » (*Analecta bollandiana*, t. XXI (1902), p. 101-202).

« Es... fehlte uns eine Spezialuntersuchung über die *Vita Malchi*. Diese Lücke füllt v. d. Ven mit der vorliegenden Arbeit auf das glücklichste aus..... Mir scheint v. d. Ven der Beweis seiner These gelungen zu sein, und wir werden in Zukunft Hieronymus nicht als Plagiator, sondern als zuverlässigen Berichterstätter über das Leben des Einsiedlers Malchus zu betrachten haben... » (*Theologische Revue*, t. I, n° 8, 14 mai 1902, col. 242-244. — H. Plenkers).

« Der Verfasser weist nun ebenso eingehend als gründlich nach,

dass unter den drei Texten der lateinische oder die Schrift des Hieronymus die ursprüngliche Arbeit ist, dass die griechische Uebersetzung des Malchuslebens die grösste Aehnlichkeit mit der des Hilarionslebens und ohne Zweifel den gleichen Ursprung hat, dass der Autor der Uebersetzung höchst wahrscheinlich der Sophronius ist, den Hieronymus Catal. c. 134 als Uebersetzer einiger seiner Schriften, auch der *Vita Hilarionis*, rühmt. Die Untersuchung macht durchweg einen sehr günstigen Eindruck, und ich stehe nicht an, ihren Ergebnissen, soweit man nach einfacher Lektüre urteilen kann, zuzustimmen. » (*Theologische Quartalschrift*, t. 84 (1902), p. 456-457. — F. X. Funk).

Voici finalement l'opinion de la plus éminente autorité sur les questions hiéronymiennes, M. Grützmacher :

« Die Arbeit ist ein Muster methodisch wissenschaftlicher Untersuchung ; ihre Resultate sind, wie mir scheint, unanfechtbar. » (*Deutsche Litteraturzeitung*, 25 janvier 1902, col. 225. — G. Grützmacher).

* * *

Un généreux anonyme a doté en 1898 l'Université de Paris de cinq bourses annuelles de voyage autour du monde, destinées aux professeurs agrégés : « l'objet essentiel de leurs études serait de se renseigner directement, en dehors de toute idée préconçue, sur les conditions de la vie sociale dans les différents pays, sur la manière dont chaque gouvernement entend former l'esprit public, sur les moyens mis en œuvre pour développer le génie de chaque nation, enfin sur les causes qui assurent à tel ou à tel peuple, dans tel ou tel domaine particulier, la supériorité qu'il peut avoir. »

M. Albert Métin a bénéficié d'une de ces bourses, et le volume qu'il publie sous le titre : « L'*Inde d'aujourd'hui, Etude sociale* » (Armand Colin) est le fruit de ses études et de ses observations.

En collaboration avec M. Léon Bourgeois, M. Métin a écrit une brochure intitulée « La déclaration des Droits de l'homme, expliquée et accompagnée de lectures ». Il a étudié « Le socialisme en Angleterre », « La transformation de l'Egypte », « Le socialisme sans doctrines. La question agraire et la question ouvrière en Australie et en Nouvelle Zélande », la « Législation ouvrière et

sociale de l'Australie ». — Voilà, en abrégé, la table des matières : 1. Diversité de l'Inde, 2. Une exception, les Parsis et l'influence européenne, 3. Le sentiment religieux indou, 4. Passé et présent de l'Islam aux Indes, 5. Principautés indigènes (Rajpoutana, Baroda et Gwalior, Sicks), 6. Administration anglaise (le service civil et militaire, la ville et la société anglaise), 7. Opposition indigène (instruction publique, prolétariat intellectuel, le mouvement national, côtés faibles de l'opposition), 8. La culture indienne et ses charges (l'Inde rurale et l'exportation européenne, la propriété foncière et l'administration, part de la culture dans l'impôt et les travaux publics, émigration et famines), 9. Ancienne et nouvelle industrie.

Il y a un bon index alphabétique (1). Plusieurs chapitres sont intéressants et le livre, dans l'ensemble, est estimable.

* * *

Le Mis de la Mazelière étudie l'histoire sociale, religieuse, économique, politique, intellectuelle de l'Inde depuis les origines jusqu'à nos jours, dans son « *Essai sur l'évolution de la civilisation indienne* (2) » (deux volumes, 439 et 646 pages). Relativement sommaire sur l'Inde ancienne (I 1-129), plus circonstancié quand il traite de l'Inde au moyen-âge (I 130-439), l'auteur est en possession de tous ses moyens dans le second volume tout entier consacré à l'Inde contemporaine.

On est étonné de trouver chez un homme étranger à l'Indianisme une connaissance aussi approfondie des sources védiques, sanscrites, musulmanes ; la somme de travail utilement dépensé est vraiment surprenante, et — quelles que soient les réserves à formuler — le résultat obtenu correspond au travail : le deuxième volume est excellent ; la première partie, nécessairement conjecturale, forme une introduction utile à la seconde où s'affirment

(1) L'auteur est mal renseigné quand il dit (p. 195) que les jésuites « français » de Calcutta, appelés par le programme à enseigner une autre langue étrangère que l'anglais « ont choisi le latin, langue de l'église, et non pas le français qui est celle de leur patrie ».

(2) Paris, Plon 1903. 2 vol. à quatre francs.

déjà les brillantes qualités d'esprit, de composition et de style qui brillent dans la troisième. Des reproductions photographiques, nombreuses et bien choisies, ajoutent à l'agrément du livre muni d'indices et d'appendices où l'on trouvera beaucoup de documents ; M. de la Mazelière a dépouillé les Surveys, les Recensements, comme il a étudié les traductions des vieux textes.

Les réserves portent surtout sur les périodes anciennes dont l'auteur reconstitue l'économie et la physionomie en maniant avec trop d'aisance les facteurs ethniques, religieux, économiques : le terme magique, *évolution*, qui figure dans le titre, n'a pas, semble-t-il, été sans influence sur la systématisation peut-être abusive qui domine plusieurs chapitres.

* * *

La mort de M. E. B. Cowell, le vénérable professeur de Cambridge, a vivement affligé tous ceux qui avaient appris à connaître l'homme et le savant. Un ancien élève du maître retracera dans le prochain cahier du *Muséon* la carrière admirablement remplie de cet indianiste éminent, sanscritiste et humaniste dans l'âme, doué d'un sentiment philosophique et littéraire exquis, travailleur de la première et de la dernière heure. Je veux rappeler la bienveillance extraordinaire de M. Cowell pour les jeunes, et cette preuve touchante qu'il m'en donna en me priant, à ma première entrevue avec lui, de prendre dans sa bibliothèque un livre quelconque en souvenir. L'imperfection de mon anglais, et sa maladresse dans le maniement de notre langue — dont il connaissait d'ailleurs toutes les finesses — me rendirent d'abord inintelligible cette offre anormale. Il me remit enfin l'excellente grammaire hindoustanie de Forbes, pour m'engager à visiter le pays des Jambûs et m'initier à l'Inde moderne, indéchiffrable sans l'étude des vieux livres, mais si utile à leur profonde intelligence. Il me montra dans l'Introduction de Burnouf les lignes où notre maître à tous appelle l'Abhidharmakoça « une mine inépuisable de précieux renseignements » sur le Bouddhisme. Il me conseilla la lecture des beaux livres qu'il aimait et avait traduits : le Nyāyakusumāñjali et les Aphorismes de Çāṇḍilya ; car sa pensée était

pleine de sympathie pour la dévotion, pour la *bhakti* des grands penseurs de l'Hindoustan : « Qu'il étudie leurs différences ou leurs points de contact, le lecteur ne trouvera pas un meilleur commentaire de la *bhakti* de Çāṇḍilya que dans la doctrine d'Augustin : quid est credere in Deum ? credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire, et ejus menbris incorporari (1) ».

Je ne devais plus revoir ce pauvre et cher M. Cowell que onze ans plus tard, en octobre dernier, toujours le même, plein de bonté prevenante et irrésistiblement sympathique.

L. V. P.

* * *

— Nous recommandons à l'attention des lecteurs du *Muséon* un savant travail de M. Kampffmeyer intitulé : *Materialien zum Studium der arabischen Beduinendialekte Innerafrikas von Neuem vorgelegt ;* il a paru dans le deuxième volume des *Mittheilungen* du séminaire oriental de Berlin, p. 143-221 et aussi à part. L'auteur, après nous avoir présenté un aperçu très intéressant de l'histoire des tribus arabes bédouines de l'Afrique centrale, soumet à sa pénétrante critique les données contenues dans la collection publiée en 1854 par Koelle *(Polyglotta africana)*, ce qui lui donne l'occasion de faire des observations très importantes. Signalons ce qu'il dit de Léon l'Africain, p. 179 et suiv. et la discussion de la question de l'emploi des terminaisons grammaticales par le peuple, p. 207 et suiv. Pour ce dernier sujet, il y a un témoignage dans Roches, *Trente-deux ans à travers l'islam*, I, p. 467. Nous nous permettons aussi de rappeler notre compte-rendu de la bibliographie des ouvrages relatifs à la Sénégambie et au Soudan occidental par M. Clozel (*Centralblatt für Bibliothekswesen*, IX, 228-237 et à part).

Victor Ch.

---

(1) The aphorisms of Çaṇḍilya.... or the Hindu doctrine of Faith, translated.... (Bibl. Indica 1878) Préf. p. 8.

LE LATIN D'ESPAGNE

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS.

ÉTUDE PHONÉTIQUE ET MORPHOLOGIQUE.

DEUXIÈME PARTIE : LE CONSONANTISME

(Suite et fin.)

---

§ 7. *Gutturales et palatales sonores.*

1. — $g^{e,i}$, gy, y.

Σεριος 6259 (sur un anneau). -- C'est la transcription grecque de *Sergius*. *gi̯* y est traité comme un simple *i̯*. On peut comparer cet exemple à *juria* pour *jurgia* ALLG. IX 245.

Il résulte de ces deux formes que *gi̯* s'est réduit à *y*, aussi bien après *r*, qu'en toute autre position, contrairement à *di̯* qui a conservé l'élément explosif dans cette situation (cf. prov. *ordi* = *hordeum*).

Tonius 5813. — Le nom celtique *Tongius* se rencontre fréquemment en Espagne (5310, 749, 757) ainsi que son superlatif *Tongetamus* et ses dérivés *Tongeta* et *Tonginus* ; mais il n'est pas tout à fait certain que *Tonius* appartienne à cette famille de noms, car il se rencontre dans le pays cantabre où *Tongius* et ses dérivés n'ont jamais apparu.

Lionisi 2791, 2802. — Sous ce nom étrange, se cache, pense Hübner, une épithète d'origine qui pourrait bien être *Legionensi*, c'est-à-dire habitant de Legio VII gemina, la Léon moderne. Cela paraît assez probable. On aurait donc ici *i* pour *gi̯* intervocalique. L'espagnol moderne *leonese* dériverait directement de cette forme par la chute

régulière du *y* intervocalique (cf. *mear* de *mejare* pour *mejere*). — Il faut admettre la série :

lĕgionc(n)sis > *lęgione(n)sis* > *lęyonesis* > *leyonesis* > *leonesis*.

La graphie *lionisi* correspond à l'un des deux derniers stades. L'*ę* a été fermé soit comme atone libre initiale, soit sous l'influence du *y*.

La réduction de *gi̯* à *i̯* peut aussi se déduire de graphies où *gi* remplace *i* comme par exemple :

Magia 5787. — Mais ce nom est-il bien le même que *Maia* ? Comme il se rencontre en plein pays barbare à côté de noms indigènes, on pourrait le regarder comme un mot celtibère du même genre que *Magilo*, *Magulio*, *Magenus*, dénominations celtiques se rattachant peut-être à la racine *mag* exprimant une idée de grandeur (μεγαλ-, *mag-nus*, *miktls*, etc.).

Giovi 4972. [47] (leçon douteuse). — Serait-ce le datif *Jovi*, ou le génitif de *Joviis* ?

A l'époque chrétienne, on a des épels inverses plus certains comme par exemple :

magias IHC. 401 (= 172) (a. 691) = *maias*, qui, à cette époque, s'écrit plus souvent *madias* dans les autres provinces.

2. — di̯ *et* i̯.

La réduction très ancienne de *di̯* à *y* est attestée peut-être par les graphies suivantes :

Agio 6260. 26 (Époque chrétienne).

Adio 6271 (Inscription barbare de Legio VII). On trouve *Adius* en Italie mais rarement.

Aius 2786 (Inscription barbare de Clunia). Nom barbare fréquent.

Congianus CILXV. 4385. (a. 180) = *Condianus*.

Savigius 5070. (à Bragança). — Je n'ai découvert ce nom nulle part ailleurs. Ne serait-ce pas une forme vulgaire de *Sapidius* ? Toutefois, il s'agit peut-être d'un nom barbare qui aurait le même suffixe que *Bovegius*, *Bovecius*.

Il est à noter que dans *Congianus*, l'on a le traitement

français et portugais de *ndy* (cf. franç. *vergogne*, *graignor*) et non pas celui des dialectes castillans qui font *ndy* > *ndz* (*verguenza*).

3. — z *et* y.

a) *dy*, *y* pour ζ.

baptidiatus IHC. 103 (a. 612).

A la fin de la république et sous l'empire, ζ avait en grec la valeur d'une *s* sonore (cf. Blass. Aussp. Griech. p. 112 sqq.). C'est la valeur du *z* dans l'alphabet de Wulfilas.

D'après les textes des grammairiens, il paraît bien que dans le latin littéraire, on ait prononcé *z* comme *s* douce ou, ce qui est plus probable comme *dz*. Mais à côté de cette prononciation soignée il exista, me semble-t-il, une prononciation populaire du ζ qui était *dy* et ultérieurement *y*. En effet, dans les inscriptions et les manuscrits, on voit souvent le ζ rendu par *di* : *obridia* (ὄβρυζον). *glycyridia* (γλυκύριζα), *gargaridiare* (γαργαρίζειν) et surtout *baptidiare* (βαπτίζειν) qui nous occupe, et qui abonde en Italie et en Gaule (p. ex. dans le *Pélérinage de Silvia*. cf. Bonnet. Grég. de Tours, p. 173).

Les langues romanes nous montrent ζ confondu avec *i̯*, *di̯* dans a. franç. *batoyer*, prov. *gilos*, ital. *gelosa*, *giciggiolo* (dimin. de ζίζυφον) esp. *jujuba*, *genjiba*.

b) *z* pour *y*.

septuazinta IHC. 22 a (a. 566).
Zaco(*b*) ib. 152 (6ᵉ s. ?) sur un sarcophage de Saragosse.
Zo(*b*) ib. 152.

Dans *septuazinta*, le *z* remplace un *g* intervocalique protonique devant *i*. Dans cette situation, le *y* issu de *g* loin de se renforcer en *ǧ*, *dž* ou *dz* en est venu à disparaître complètement dans la langue vulgaire comme le prouve l'esp. *setenta*. Si donc la graphie *septuazinta* correspond à une prononciation populaire, le *z* doit ici rendre un *y*, car avant de disparaître complètement, ce *g* aura passé à *y* comme tous les autres *g* devant *e*, *i*. L'emploi du *z* ne peut être considéré dès lors que comme une simple graphie inverse

due au fait qu'on écrivait *baptizare*, pour ce qu'on prononçait *baptiyare*. Si, au contraire, nous avons affaire à une articulation en usage dans la langue des lettrés ou demi-lettrés, il ne peut s'agir de l'explosive *g*, qu'on n'eût évidemment jamais songé à rendre par *z*, mais d'une spirante quelconque, et dès lors voici l'explication qui me paraît la plus admissible. On aurait continué assez longtemps à prononcer dans la langue soignée une explosive gutturale pour le *g* + *e*, *i* réduit à *y* dans la langue populaire. Ce *g* antérieur insolite devait presque fatalement se confondre avec le *c* + *e*, *i* (cf. esp. *recio* de *ricidus* pour *rigidus*). Quand la prononciation *ts* pour *c* + *e*, *i* s'introduisit du peuple dans les écoles, on rendit aussi sifflant le *g* + *e*, *i*, ce qui était d'ailleurs la transformation normale de tous les *g* devant *e*, *i*, conservés après *r* et *n* (*renzilla*, *enzia*, *senzella*, *esparzir* d'après l'orthographe de Nebrija), de telle sorte que, si sous l'influence de l'orthographe, *g* avait été rétabli dans certains mots, il aurait régulièrement abouti à *dz*. Il est donc admissible qu'à côté de la forme populaire *septuaginta* > *setaenta* ait existé une forme demi-savante : *septuaginta* > *septuadzinta*, que l'on aurait dans le *septuazinta* de l'inscription en question.

L'équivalence de *z* et de *g* + *e*, *i* dans l'esprit des graveurs espagnols se montre encore dans la graphie : *Obolconenge* = *Obulconense*, étudiée précédemment.

Quant à *zo*, *zaco*, ce sont peut-être de simples, graphies inverses. L'emploi du *z* est d'autant plus naturel ici qu'il s'agit de noms propres venus par l'intermédiaire du grec. On était porté à prodiguer les *z* dans ces noms comme, au moyen-âge, on distribuait largement les *y* et les *h* dans tous les noms qui avaient l'apparence hellénique. De là les étranges graphies : *hystoria*, *epyphania*, *heremus*, *nephas*, *Nicholaus* etc., si fréquentes dans les manuscrits médiévaux et déjà dans les auteurs chrétiens du 5e siècle comme Lucifer de Cagliari (ALLG. III. p. 11).

Au reste, ces deux graphies ne méritent pas une attention bien spéciale. Le graveur n'était pas précisément un phonéticien délicat puisqu'il a écrit *Faccheus* pour *Zaccheus*. Cela seul nous montre qu'il ne connaissait pas exactement la valeur du *z*. Il est donc impossible de savoir au juste quel son il a voulu rendre par ce *z*.

§ 8. *Groupe.*

I. Groupe de 2 consonnes.

A. *Labiale + dentale.*

pt, *bd*, etc. se sont réduits dans les dialectes de l'Espagne et de la Gaule à *t*, *d*. Entre les groupes latins et l'explosive simple romane, il y eut apparemment une étape intermédiaire, c'est-à-dire une consonne double due à l'assimilation de la première consonne à la seconde. C'est ce stade qui est conservé en italien et dans les quelques exemples des inscriptions hispaniques :

settembres (1) IHC. 378. (a. 682).
ib. 101. (a. 662) (Cf. supplément).

Comparez l'italien *settembre* et l'espagnol. *setiembre*.

sud die (sub die) BAH. IX. p. 400 (a. 601).

La préposition et son complément formaient un tout phonétique, un véritable mot, n'ayant qu'un accent. Dans *sub die*, *bd* s'est donc réduit de la même façon que dans *cobdu* (= cubitum) devenant *coddu* puis fr. *coude*, et *subditum* devenant *suddito*.

B. *Le groupe* ct.

Ce groupe aboutit en portugais, en galicien et en plusieurs autres dialectes de l'Espagne à *i̯t* : *feito*, *dereito*, *leituga*. Le castillan a la palatale *ch*, mais peut-être n'est-ce qu'un développement ultérieur de *yt*, comme le croit M. Meyer-Lübke I, § 462.

Il semble s'être produit déjà une altération de *ct* dans les langues indigènes. C'est ainsi que l'on trouve :

(1) La forme seten[bris] BAH. 38, p. 477 n'est qu'une abréviation comme il y en a beaucoup dans cette inscription.

Retugenus 2324.

Ambatus (très commun dans la péninsule).

Or, il existe un nom celtique *Rectugenus* qui se trouve en Espagne même : 2907, 5750, 6294, 5558. Il y a aussi un nom *Ambactos* (ambi + actos = actus). (Zeuss. Gram. celt. p. 77. — Steiner 877) qui est bien connu et difficilement séparable d'*Ambatus*. Dans ce cas, la disparition du *c* serait ancienne car *Ambatus* est très répandu dans la péninsule où l'on ne trouve pas *Ambactus* et que dans trois exemples : *Ambadus* 5709, 2908, 2909, le *t* devenu intervocalique s'est même réduit à *d*.

— Très ancienne aussi en latin vulgaire est la chute du *c* dans *autoritas* IHC. 108. L'*Appendix Probi* (K. IV. 190. 30) recommande : « *auctor* non *autor, auctoritas* non *autoritas* ».

La graphie *autor* se trouve dans CIL. VIII. 1423, XII. 2058 (a. 491) et dans Bull. épig. de la Gaule I p. 58 (cf. aussi Schuchardt, I. 135, Seelmann, I. p. 58).

Les langues romanes ont conservé ce mot dans le seul dérivé : *auctoricare* d'où l'ital. *otriare*, cat. prov. *autregar*, a. fr. *otroyer*, esp. *otorgar*, port. *outorgar*. Aucune de ces formes ne conserve la moindre mouillure, trahissant l'existence d'un *c*, mais toutes (sauf l'espagnol où après les diphtongues, les sourdes sont conservées) attestent l'existence de *tt* sinon de *ct*, car un simple *t* intervocalique eût été affaibli en *d*. Cela fait supposer que le mot *auctoricare* n'est pas un mot vraiment populaire. Il aura été emprunté à la langue officielle avec une prononciation basée sur l'orthographe.

C. *Groupe* mn.

Interanniensis 509, 510, 511, 760, 826. (= Interamniensis).

Interamico 5765, 2477 (a. 79) (= Interamnicus).

Cette double transformation d'un seul et même nom de ville, montre que le groupe *mn* se réduisait tantôt à *m*, tantôt à *nn*.

m pour *mn* se rencontre encore dans le nom propre *Veldumiaco* 4859, 4787. (= Veldumniaco) sur des inscriptions miliaires du 3e siècle.

Ces deux traitements opposés du groupe *mn* se retrou-

vent en roman. Le français fait *mn* > *m* (cf. *sommeil*). L'espagnol au contraire assimile l'*m* à *l'n* et fait *somnu* > *sonnu* > *suenno* > *sueño*.

Il est curieux de constater dès les premiers siècles de l'empire cette double altération de *mn*.

D. *Groupe* rs > ss > s.

Toutes les langues romanes prouvent la réduction du groupe *rs* à *ss*. Les inscriptions montrent que ce *processus* s'était opéré déjà dans le latin vulgaire ancien.

En Espagne, l'inscription officielle 6278 de l'an 176 ou 180 offre *susum* (cf. fr. *sus*, *dessus*) à côté de *retroversum* (cf. fr. *revers*) (1).

Dans l'inscription 554, on lit *suppestes*, tandis que 2060, 2329, 2330 conservent *superstes*.

— S'il est vrai que *possuit*, *possivit* remontent à *por-sivit*, (Cf. Lindsay p. 115) nous avons encore un cas de *ss* pour *rs* dans les inscriptions 2661, 2712, 5736, 5738.

On peut se demander aussi si les noms propres *Usius* 3048, *Usulena* ne doivent pas être rapprochés de *Ursius*, *Ursulina*. Le fait est qu'*Usius* est précisément répandu dans le CIL. V où *Ursius* est le plus fréquemment constaté. Toutefois, toutes les langues romanes ont gardé l'*r* dans *ursus*.

E. *Groupe* ks (x *latin*).

1. *x intervocalique*. — M. Mohl *Chron.* p. 315 émet l'opinion que le groupe *kt* avait subi diverses modifications très anciennes sous l'influence des dialectes osco-ombriens. Il devait circuler dans le latin d'Italie divers succédanés de ce groupe tels que : *ht*, *i̯t*, *qt* (2).

(1) L'*r* a souvent été conservée dans *versus*, par analogie à *vertere*, *verti*. On a cependant *vas* en provençal à côté du fr. *vers*, it. *verso*.

(2) Ce *q* représente *k* vélaire postérieur plus ou moins labialisé. C'est à ce *q* que remontrait le *p* roumain dans le groupe *pt* pour *ct*.

Plusieurs circonstances tendraient à faire admettre une diversité analogue dans le façon de prononcer *ks*. Les deux groupes sont en effet très voisins (Le roumain qui fait *kt* > *pt*, fait aussi *ks* > *ps*). Les altérations de *ks* sont aussi variées dans le Romania que celles de *kt* et cette pluralité de phonèmes paraît remonter assez haut.

Notons pourtant qu'elle n'a pas seulement une origine dialectale ; elle remonte aussi à une différenciation d'ordre phonétique due à la position du groupe dans le mot par rapport à l'accent. Tel est le cas, notamment, pour les deux succédanés italiens de *ks*. *Ss* est posttonique, *š* est protonique : *mascella* (maxilla) *scempia* (exempla) *sciame* (examen) cf. Meyer-Lübke, I. § 464. Néanmoins les provinces se sont rapidement séparées quant au traitement de *ks*. En Italie, à partir du 5[e] s., abondent les exemples de *ss* pour *x* (1). Les dialectes espagnols, au contraire, conservent tous la trace de la gutturale dans la mouillure de l'*s* qui a fait évoluer cette spirante vers la *jota* en passant, sans doute, par *š*.

Les inscriptions ne laissent deviner la chute de la gutturale dans l'*x* latin en Espagne, que dans un petit nombre de graphies :

carisximo 1154 (épitaphe non datée de facture misérable).
C'est une graphie inverse d'une valeur douteuse.
usorem 723. Inscription malheureusement altérée par le seul éditeur qui l'ait conservée.
ausilium IHC. 108 (6[e] ou 7[e] s. à Tucci (Bétique)). Inscription renfermant plusieurs vulgarismes.

Quant à la nature du phonème issu de *x* intervocalique, on ne peut s'autoriser de ces formes pour conclure

(1) Cf. Seelmann, p. 353, Schuchardt, I, p. 133.

qu'elle était *s*, alors que l'espagnol exige qu'elle ait été *s* mouillée. Un lapicide ne pouvait rendre les sifflantes *š* ou *s* mouillée que par l'*s* ou le *ss*.

— Signalons aussi deux formes de l'époque chrétienne où *x* intervocalique est rendu par *sc*.

asci 401 (a. 172, a. 691) (= acsi).
escimus IHC. 389.

C'est le phénomène inverse de celui qui s'est produit dans *Prixsilla*, *sussitabit* dont nous avons parlé dans un chapitre précédent. Ces deux métathèses s'expliquent aussi aisément l'une que l'autre.

2. *x final*. — Dès une époque assez ancienne, il y eut hésitation au nominatif singulier entre *ix*, *ex* et *is*, *es*. L'*Appendix Probi* blâme *milex*, *poplex*, *locuplex*. On lit sur des inscriptions de tous pays : *coius* (= conjux) *subornatris*, *felis* (cf. Schuchardt, p. 132). Dans ces formes, l'analogie morphologique peut avoir eu autant de part que la phonétique. Le roman n'a guère conservé d'*x* final que dans *sex* qui est : ital. *sei*, sarde : *six*, roum. *sese*, rhet. *sis*, prov. *seis*, fr. *sis*, esp. *seis*, ce qui témoigne pour l'*x* final d'un traitement semblable à celui de l'*x* intervocalique. En espagnol, on a ici *i̯s* au lieu de s^i > *š* > *j*.

Un nombre assez considérable de formes épigraphiques semble se rapporter à ces phénomènes.

On a par exemple :

felis sum. IHC. 148 (a. 465).
φηλιζ 6259. Sur un anneau offrant la transcription en onciales grecques de plusieurs noms latins : CAΛBω KOMMOΔω, ΦAYCTEINA. Il est de l'époque impériale. Peut-être *z* a-t-il ici la valeur de ξ. On trouve, en effet, dans les inscriptions attiques récentes diverses formes de la lettre ξ qui se rapprochent fort du ζ.

facilix 1228. (Bétique) qui est une analogie à *felix*.
locuplex IHC. 413 a subi l'influence de *multiplex*, *triplex*. Ce barbarisme est déjà condamné dans l'App. Probi.
abbatix IHC. 142 (a. 630). graphie inverse prouvant que *ix* et *is* se confondaient.

— Dans une inscription chrétienne CIL. II 4976. 36, on trouve une citation de l'Evangile de St-Jean : « os non cominuetis *es* eo ».

La disparition de l'élément explosif dans la préposition *ex* se constate encore dans *issihaustum* (IHC. 108. cf. suppl. p. 54) si c'est bien ainsi qu'il faut lire ce mot presque effacé.

L'*e* ouvert devant *x* est ici rendu par *i*. Ce fait se constate aussi pour les dérivés de *sex* où *x* est devenu une sifflante :
sisccensquattus (= sescentos quattuor) (IHC. 22. a. a. 366). Inscription tout à fait vulgaire.
sissdenis (BAH. 32 p. 8 7e siècle) (= sex denis).

Il est très vraisemblable que la substitution de l'*i* à l'*ĕ* soit due à l'altération de cet *e* par le *i̭* dégagé de l'*s* mouillée, issue d'*x*. On peut donc dire que les inscriptions confirment ainsi d'une manière assez curieuse que l'*s* espagnole issue de *x* était affectée d'un élément palatal (1).

3. x *devant consonne*. — Ici la réduction à *s* est extrêmement ancienne et conforme aux lois de la phonétique latine qui ne supporte pas les groupes de trois consonnes (cf. Lindsay p. 310). Les langues romanes ne montrent plus la moindre trace du *k* dans le groupe *xt*. De même devant les consonnes, la préposition *ex* s'est réduite universellement à *es*.

sestus 723.
Sestilis 3292. La forme est toutefois douteuse car l'inscription est fragmentaire et on n'en a que deux reproductions divergentes.

(1) Signalons enfin la réduction d'*ix* à *is* dans le nom barbare *Caturis* inséparable du nom celte *Caturix* de *catu-* (combat) et *rix* (= rex).

Sestatiensis 852. = *Sextantionensis*.
Sestius 5611 (= 2462). L'inscription porte tous noms barbares. Elle date du milieu du 1er siècle. *Sestus* pour *Sextus* est une réduction probablement aussi ancienne que celle d'*illuxtris*, *luxna* à *illustris*, *luna* de *mixtus* à *mistus*.
estas IHC. 385 (= extas).
destera IHC. 498.
escelsum IHC. 128 (cf. suppl.).

— Signalons enfin un cas plus intéressant de graphie inverse qui montre aussi très bien la fusion des mots en *ex* + cons. dans la même catégorie que ceux en *es* ou *is* + cons., ces derniers n'étant le plus souvent que des mots commençant par *s* impurum, auxquels s'est préposée la voyelle prothétique. C'est *exspectara* IHC. 10 qui représente *ispectra* pour *spectra* avec un *a* épenthétique. Le graveur a cru évidemment avoir affaire à un mot du même genre qu'*expectare*, *exportare*, etc.

Quant aux *x* qui ne sont entrés en contact avec une consonne que par la chute d'une atone, ils ont dégagé un *i̯* qui s'est fondu avec la voyelle précédente. Le plus ancien exemple en est *Freznedo* = *Fraxinetum* dans un document asturien de l'an 780 (Esp. sagr. XXXVII, p. 306).

II. Groupes triconsonantiques.

1. *Dentale + s + consonne.*

astiterit 2146.
astans 745, IHC. 86 (a. 649).
aspicias 3475, 4426.

En latin classique déjà, les groupes de cette sorte se sont réduits par la chute du premier élément. S'il arrive que le *t* ou le *d* final d'un préfixe soit conservé dans l'orthographe, c'est par souci étymologique, *astans*, *astiterit*, *aspicias* sont donc des graphies correctes, préférables même à *adstans*, etc. (Georges, 72, 75).

2. *Groupe* nct.

santus 2395, 4966.₁. (1) IHC. 146. (9ᵉ s. ?), 382 (9ᵉ ou 10ᵉ s.) (2).
cuntis IHC. 12 (a. 593), IHC.214 (a. 958), 235 (a. 912).
multatus IHC. 123. (a. 642).

Le traitement de ce groupe en latin classique n'est pas clair. En général il demeure intact, mais à côté de *quinctus*, plutôt archaïque, on emploie communément *quintus*. D'autre part, les langues romanes sont en désaccord. Le français, le provençal, l'engadin conservent la trace du *c* dans la mouillure de l'*n*, d'où se dégage un *i̯* en français (*joint*, *saint*, *étreint*). L'italien et l'espagnol ne gardent pas de vestiges du *c* (*santo*, *unto*, *strinto*), soit que toute trace en ait disparu, soit qu'il n'y ait jamais existé.

Il serait intéressant de constater dans les inscriptions si les formes sans *c* remontent aux premiers siècles de la romanisation.

On trouve *santus* (2395) sur une inscription contenant une décicace païenne, antérieure au 4ᵉ siècle, dont le texte est malheureusement très mal conservé. Sur un collier assez récent, on lit encore SĀNTV (4966. ²) *santus* apparaît encore sur les inscriptions chrétiennes tardives, ce qui n'offre que peu d'intérêt.

Une inscription chrétienne de l'an 593 contient la forme *cuntis* qui reparaît dans les inscriptions 214 et 230 au Xᵉ siècle.

Ces diverses formes sont trop peu nombreuses et trop mal établies pour prouver la réduction de *nct* à *nt* à une époque ancienne. D'ailleurs, leur interprétation, comme celle des exemples d'autres provinces peut prêter à discussion. Il est clair qu'une fois le *c* altéré et réduit à une simple mouillure, les graveurs devaient être entraînés à

(1) On lit trois fois *sanctus* dans cette même inscription.
(2) Inscription sur un collier. Lettres récentes.

écrire *nt* pour *nct* comme s'il n'y avait eu absolument aucune mouillure, *santo* peut aussi bien se lire : *santo*, *sañto*, *sant*^{io}, *saynto*, *sanhto*.

— *quinctus* 3695, trouvé aux Baléares dans une inscription officielle de l'an 6 de notre ère, présente au contraire *nct* au lieu de *nt* classique. La forme *quinctus* est assez commune dans la période ancienne du latin littéraire, où on la rencontre souvent côte à côte avec *quintus*.

3. *Groupe* lct.

multatus IHC. 123. (a. 642), est la meilleure orthographe du mot (cf. Georges, 436). Le groupe *lct*, *rct*, s'est, en effet, réduit avant l'époque classique (cf. *ultus*, *fortis*, *tortus*). On lit déjà *multa* dans CIL. I. 197, 11.

4. *Consonne* + ri̯.

Le traitement de *ri̯* après consonne est obscur. On a *r*, *ri*, *i* (it. *propio*, *ebbro*, esp. *vidrio*), *proprius* devient en espagnol *proprio*, *propio* (Körting Wörterbuch, p. 582). On a de même *propiedad* à côté de *propriedad*. Il est donc arrivé sporadiquement que *ri̯* se soit par euphonie réduit à *i̯* après consonne.

Par conséquent, il est possible que la forme *septembium* IHC. 123. (a. 642) corresponde réellement à une prononciation, mais on peut aussi n'y voir qu'un *lapsus calami*. Notons que le texte de cette inscription renferme une autre modification euphonique : *prestrepit* pour *perstrepit*, laquelle se rapporte aussi à l'*r* en groupe.

§ 9. *Assourdissement des explosives sonores postconsonantiques dans les noms barbares.*

Après *n* :

Tancinus (6 fois dans CIL. II). cf. *Tanginus*, beaucoup plus commun.

Onicitanus 1481. cf. *Oningi*. Plin. 3. 3. 12.
Loncobricensis 5564. cf. *longo-*, thème celtique = *longus*.
Loncinus 5246. cf. *Longinus*, *Longeia*, noms très communs en Espagne.
Loncinis gen. 5718.
Tonceta 296. EE. VIII. 12. (1) cf. *Tongeta* 5349, 5248, 417, 295.
Toceta 5576. cf. *Tongetamus* EE. 14, 15.
Toncius EE. VIII. 10. cf. *Tongius*. Tous ces noms sont issus de la racine celtique *tong*. cf. *Tongres*, etc.
Arantoni 453 cf. *Arandis*, ville des Celtici, pays d'où l'inscription 453 est précisément originaire. Que l'on compare, en outre, *Hermandi* à *Salmantica*, *Numantia* noms où apparaît probablement le même suffixe *-anti-* très fréquent en Espagne.

Après *r* :

Il faut comparer *Barcino* et *Bargusi*, *Turcalium* et *Turgalium*, *Urci* et *Urgavo*, *Ercavica* et *Ergavica* (MLI. p. CVI. sqq.).

— Quand on confronte l'orthographe ibérique des noms propres avec leur transcription latine, on constate assez souvent l'échange entre sourde et sonore à l'initiale ou après consonne. On a, par exemple :

Indicetes	:	un*t*cescen	MLI 6
Osicerda	:	usecr*th*	36
Turiaso	:	*d*uriasu	60
Bilbilis	:	plplis	85
Argaeli	:	ar*c*ailiqș	90
Tamusia	:	*d*nu*š*ia	107
Cascantum	:	cai*š*cad	59

On a constaté au § 1, que dans les noms barbares, on ne voyait pas seulement des sourdes intervocaliques devenir sonores mais que souvent on observait le phénomène inverse sans que ces quelques cas disparâtres donnassent l'occasion de formuler une règle. Ce dernier

(1) Il est à noter que dans cette inscription, on a partout C pour G, cf. *Sicnanus* = *Signanus*.

phénomène, comme on peut le voir par les exemples ci-dessus se produit aussi après quelques consonnes.

Un certain nombre des noms propres en question sont celtiques (1) et il y a plusieurs points communs entre ces assourdissements et ceux qu'on constate dans les noms gaulois. Comme ces derniers, ils portent généralement sur des gutturales. (cf. Holder I, 650 : *Andebocirix*, *Bitudaca* : *Bitudiga* ; *Burdecala* : *Burdigala*, etc.). La substitution de *c* à *g*, que nous constatons en Espagne dans *Madicenus*, se rencontre en Gaule dans les mêmes conditions dans *Nemetocenna*, *Cintucnatus* et autres patronymiques en *-cno* pour *-geno*. L'assourdissement des explosives après les « liquidae » est assez régulièrement constaté dans les langues celtiques, tout au moins après *r* (cf. Holder I. 1504 : *Arcantodunum* de *argento*, etc.) (2). Il n'est donc pas impossible, à la rigueur, que le *c* et le *t* de *Tancinus*, *Tonceta*, *Loncobricensis*, etc. se rattache à une tendance générale des langues celtiques. Toutefois il faut signaler que les alternances entre *c* et *g*, qui sont les plus communes se rencontrent aussi dans les langues pyrénéennes. M. Holder cite, par exemple : *cison* à côté de *gison* (= *homme* en basque), *erce* à côté d'*erge*.

D'ailleurs, on a pu voir ci-dessus qu'également dans la transcription des noms ibériques en latin, les sourdes et les sonores s'échangeaient avec facilité aussi bien après consonnes qu'entre voyelles.

(1) *Tongus* est un mot bien celtique (cf. *Tongri*) dont on a même le superlatif dans le nom espagnol : *Tongetamus*. *Madicenus* est un patronymique celtique. *Arandis* dérivé, sans doute, d'*Aranto*, ville des *Celtici* de Lusitanie.

(2) M. Whitley Stokes, Bezz. Beitr. XI, p. 142 écrit « Vercobretas is from vergobretas, with the hardening (common in Irish) of *g* after *r* ».

§ 10. *Les nasales implosives.*

On constate fréquemment l'échange entre *m* et *n*.

1° dans les composés avec *-que* et *-dem*.
quicunque : *quicumque* 5439 (a. 42 av. J.-C.), *nanque* 1293, *eandem* 2633 (a. 152 ins. offic.), *earundem*, 5489.

Dans tous ces mots l'*n* est phonétique, l'*m* étymologique.

2° Dans les préfixes *in* et *con*.
inpensa 3251 (1er s.), 3252, 3269 (1er s.), 4265, 5181 (1er s.), 5524, 5891 (1er s.).
inconparabilis 3780, 4587,
inpuber 5181 (Met. Vipasc. 1er s.).
conplere IHC. 2, 333, 533.

Ce sont là des graphies étymologiques où l'on n'a pas tenu compte de l'assimilation de l'*n* à la labiale suivante. Elles sont analogues à *adferre*, *obtuli*, *inmuto*, qu'on lit fréquemment dans les meilleurs textes.

3° Dans les noms de mois :
novenbres IHC. 54 (a. 662), 396 (a. 671), 328.
decenber 4587.

Il faut comparer *decenber* à *decenvir* EE. IV. 866, CIL. VIII. 10945. On aura pris les noms de mois pour des composés et la finale du nom de nombre aura été l'objet de la même incertitude que celle qui régnait dans les composés de *in* et de *con*.

Ce qui prouve que le peuple était porté à décomposer *decenber* en *decem* + *ber*, c'est l'existence dans diverses provinces des graphies *septeber*, *deceber* où la nasale est tombée parce que la chute de l'*m* finale avait fait naître les formes *septe*, *dece*. De là la proportion : *octo* : *october* : : *septe* : *septeber*.

4° Dans des mots grecs : *ninphis* 883, 887, 6288, *Sinpherusa* 4561, *Sinponiaca* 3565.

M. Blass (Aussp. Griech. p. 83) remarque que les Grecs n'assimilaient pas le ν final des préfixes à l'initiale du second composant, écrivant par exemple : συνλαμβάνω, ἐνκαλεῖν et par conséquent aussi Συνφέρουσα. On tendait même à étendre cet usage à tous les

ν implosifs : Ὀλυνπία, ἔπενψεν de là sans doute : νύνφη. Il est possible que ces graphies aient été transcrites occasionnellement en latin.

5° Dans divers mots latin, surtout dans des inscriptions peu soignées : *Senpronia* 2972, *senper* IHC. 373, *enperio* IHC. 24, *Ponpeius* 935, 1867, 3084, 5473.

conplere, *inplere* auront produit par extension orthographique *senper*, *Ponponius* comme συνφέρω a produit νύνφη. Dans *Ponponius* qui se présente avec une fréquence toute particulière, il est probable que la seconde syllabe a influencé l'orthographe de la première, par un *processus* d'allitération assez naturel.

La nasale disparaît aussi dans diverses situations.

1° devant *s*.

Les graphies *mesis*, *impesa*, *lebes*, *-esis* pour *-ensis*, etc. sont très fréquentes dans les inscriptions de l'Espagne comme dans celles des autres provinces. Ce phénomène est bien connu et il n'y aurait pas d'intérêt à énumérer tous les mots où l'*n* a été omise devant *s*. Signalons seulement *mesura* 5181, *Obulcolesis* 1643 dans des inscriptions officielles du premier et du second siècle. Le texte officiel 6278 (2e siècle) présente côte à côte *trecenties* et *ducentiens*.

2° devant *i̯* : *coiogi* 2997, *coiugi* 6304, BAH. 38. p. 491, EE. 8. 281 (2e s.) *coiiugi* 6338i, 5725, 4258, *coicito* 1964. (Insc. offic. du 1er s.).

La nasale finale du préfixe *con* tombe régulièrement devant voyelle : *coordinare, coetus*. De là aussi devant *i̯* et *u̯* en vieux-latin : *coventuod* CIL. I. 196 *convenumes* I. 532, *coiugi* I. 1064, 1413. On a rétabli l'*n* dans le latin littéraire (1). Toutefois il est certain que la langue populaire a conservé souvent le suffixe sous sa forme dénasalisée. C'est ce que prouvent des formes romanes comme, par exemple l'a. fr. : *covenant*, *coveter*, *covent* et aussi la graphie *coiux* des inscriptions. La fréquence relative avec laquelle

(1) Devant *v* on trouve aussi *m*, par exemple dans *comventum* dans deux inscriptions hispaniques de la fin du 1er s. 5042, 5406.

on rencontre cette dernière en Espagne tient sans doute à l'ancienneté de la romanisation de cette province. Elle aurait reçu un latin où l'*n* n'avait pas encore été rétabli dans *conjux*.

3° dans *defuctus* 4173 et *Vicentius* IHC. 42.

defuctus est un cas d'ordre morphologique. C'est un participe sans infixe nasal comme *fictum*, *ruptum*. Les formes primitives non nasalisées et les formes analogiques munies de la nasale ont existé assez longtemps côte à côte en latin. C'est ainsi qu'à côté de *conjux*, on rencontre fréquemment *conjunx*, notamment en Espagne (2299, 3286, 3394, 4419, 4607). *defuctus* a pu d'ailleurs être refait par analogie d'après *fingo* : *fictus*.

Vicentius se rencontre assez fréquemment (Schuchardt. Vok. I. 108). On avait encore conscience du rapport entre *Vincentius* et *vinco* et il se sera produit une confusion entre les formes nasalisées et celles dépourvues de l'infixe : *victor*, *vici*, *victus*.

4° dans *hic* (= hinc) IHC. 86 (suppl. p. 42) (a. 649), *huc* (= hunc) sur une *lucerna* d'origine italienne 4969.3, par suite de confusions entre adverbes.

5° dans une série de leçons suspectes trouvées dans des textes négligés ou maltraités, tels que *ipensis* 1192 (pierre brisée) *Quitus* 3086 *Sepronie* 6008 *tenetes* 1088 *refereti* 2898, *pietessimo* 6304 *nobate* (= novante) IHC. 23 a. (dans une copie manuscrite) (1).

6° dans quelques noms propres assez obscurs :

Acucensis 6153 (= Aquincensis).

Sestatiensis 852 (= Sextantionensis ?)

Nyphas 557 (= Nymphas ?)

Onicitanus 1484 désignant, semble-t-il, un habitant d'une ville *Oningi* citée par Pline l'ancien 3. 3. 12, mais il est probable que la vraie forme de ce nom était *Onigi*, car le suffixe *-igi* abonde dans les noms de lieux turdétains (Astigi, Saltigi, Artigi, etc.)

(1) *Colobaria* 4592 est une mauvaise lecture que Hübner rejette p. 382. Ce n'est pas *columbarium* qu'on a voulu écrire mais *colobae* de κολοβός (mancus).

7° dans le nom latin *Frontonius* qui apparaît dans 1199 sous la forme *Frutonius*. Il a toujours existé en latin vulgaire des formes sans *n* de ce nom propre cf. CIL. IV. 2257, III. 2981. On a aussi *frote* VI. 2888. La raison de la chute de cette nasale est inconnue.

8° dans des noms barbares tirés selon toute apparence de radicaux celtiques.

Toceta 5576 cf. *Tonceta* 296, *Tongeta* 5248, sans parler de *Tongius* qui abonde dans la péninsule et dont on a le superlatif *Tongetamus* 447,5334. Ces noms paraissent apparentés à la racine qui est dans *Tongri*.

Togus 5469 *Toconius* BAH. 25. 164	Ces noms semblent dérivés de la même racine que *Tongius*. (Fita. BAH. 25. p. 164).
Tagana 897, 5343 *Tacanius* 2449	pourraient bien être identifiés avec *Tanginus*, *Tancinus*, etc.

La chute des nasales implosives est un processus assez familier aux idiomes celtiques. Elle se produit régulièrement en vieil irlandais devant les explosives sourdes. Il semble qu'on doive déjà constater une tendance de cet ordre dans de vieilles inscriptions gauloises par exemple à Novarre (Bezz. Beit. XI p. 116) : *Kvites* = *Quintae*, *Andokobogios* = *Andokombogios*. Il n'est donc pas impossible que la chute de l'*n* dans les dérivés de *tong* se rattache à cette tendance générale des langues celtiques.

§ 11. t, d *finals*.

On remarque dans les inscriptions comme dans les manuscrits latins une grande hésitation au sujet des dentales finales. Même dans les documents officiels, les mots les plus usuels sont orthographiés contradictoirement.

La *lex ursonensis* (a. 42 av. J.-C.), texte officiel écrit tantôt *t*, tantôt *d* sans qu'on puisse en trouver la raison dans le *sandhi*. On lit en effet :

at ea	I. 4. 21 :	*ad eos*	II. 3. 1.
at cenam	IV. 3. 18 :	*ad cenam*	IV..3. 21.

at fuerint	III. 3. 15 :	*ad fuerint*	IV. 1. 34.
atversus	III. 3. 20 :	*ad versus*	II. 2. 6.
aliutve	III. 1. 23 :	*aliudve*	IV. 3. 25.
it	I. 4. 5 :	*id*	III. 5. 5.
quit	III. 2. 11 :	*quid*	III. 1. 23, et

L'inscription du *Metallum vipascense* (5181) datant du premier siècle écrit une fois *aliut.* L'*aes salpense* 1963, 1964 offre *aliut*, *aput*, *quit.*

L'inscription 1514 de Barcelone (2e siècle), empreinte d'une teinte vulgaire très prononcée, présente uniformément *t* à la finale (1) sauf dans *quodannis,* là précisément où la graphie classique est *quotannis.*

On lit au contraire *adque* dans 3304 à l'époque des Antonins, 4108 de l'an 323, ainsi que dans 2314, 1972, 2205.

La faute *t* pour *d* est beaucoup plus fréquente que le fait inverse. On ne peut citer de cette dernière catégorie que *adque* et *quodannis* mentionnés ci-dessus.

t pour *d*, au contraire se rencontre communément à toutes les époques :

atjutorium 742.
quot 1276, 2994, 2006, 2994, 144, 813, 4514.
quoat 1276.
set 4332. (Inscription vulgaire).
atnatos 4332.
haut 562.
aput 4055, 4201, 4125, 4306.
quit 4174, 4055, 4125, 4201, 4306,
it 964. (Insc. correcte).
at 5239, 5811, XV. 4371.
quitni 6186.
Dans les inscriptions chrétiennes, on lit *t* dans :
set IHC. 142.
aput ib. 292.
On a aussi *d* :

(1) *at, aput, illut, it, set.*

reliquid eredes. IHC. 409. (a. 546) (dans l'anthologie).

floread IHC. 55 (7e au 8e s.) (Leçon discutée).

Dans les inscriptions tardives des 9e, 10e, 11e s., on trouve encore *d* pour *t* à la 3e personne des verbes.

despiciad, *corrigad* IHC. 214. (a. 958.)

De cette revue, il résulte que

1° même dans les documents officiels, l'hésitation est grande et cela depuis l'époque républicaine jusqu'au 3e siècle.

2° Dans le document populaire du 2d siècle 4514, on préfère *t* à *d*, et c'est cette dernière faute qui est la plus répandue dans les autres inscriptions.

3° L'emploi de *t* pour *d* semble avoir surtout prévalu à la fin du 2d siècle.

L'importance de ces variantes ne doit pas être bien grande au point de vue phonétique. Comme elles se produisent aussi souvent sinon plus souvent dans les inscriptions officielles que dans les textes vulgaires, il semble très probable que la répartition de *t* et de *d* n'était guère qu'une question d'orthographe. Il est bien douteux que les Romains aient distingué à la finale le *t* du *d*.

Les grammairiens qui s'acharnent souvent sur ce point, n'invoquent à l'appui de leurs théories que des considérations étymologiques, des distinctions grammaticales. (Seelmann, p. 365). M. Lindsay, p. 123 voit dans l'emploi de *d* pour *t* final durant le Bas-Empire, un indice d'un affaiblissement de cette consonne, précurseur de sa disparition.

Pourtant, me semble-t-il, ce dernier fait n'est pas à séparer du premier. Il n'est qu'une extension de l'incertitude orthographique dont on vient de parler. C'est ainsi que Lucifer de Cagliari ALLG. III, p. 8 qui préfère *t* à *d*

dans *aliut*, *illut*, *istut*, *quot*, *Davit*, écrit souvent *d* pour *t* à la 3e personne des verbes : *reliquid*, *urgead*, *inquid*.

Les deux formes *despiciad*, *corrigad* qui apparaissent sur une inscription du 10e siècle ne rendent pas une prononciation populaire. Le latin de cette époque était évidemment une langue morte sur laquelle le langage parlé ne devait plus réagir très considérablement. Il en est, sans doute, de même pour *floread* au 7e siècle et probablement pour *reliquid eredes*.

Chute du t *final.*

Le *t* final a été omis :

1° dans les formes *vici* 3681 et *vixi* 3685 sur deux tombes des Baléares.

Le *t* est omis chaque fois en marge, donc peut-être par manque d'espace. La disparition du *t* aux seules îles Baléares ne prouverait d'ailleurs pas grand'chose pour la péninsule hispanique.

2° Dans *l'Instrumentum domesticum* :

Vita feci 6257. $_{214}$.

VIVA XP 6249. 7 = vivat Christus

VIΛ IC 6249. 8 = vivat Jesus.

Le peu d'espace dont on disposait sur des objets de petite dimension a forcé les graveurs à abréger les mots de toutes façons, spécialement en les tronquant. Ce procédé, nous le verrons, est très fréquemment employé pour l'*s* finale. Dans 6246 on voit clairement que l'on s'est efforcé de rétrécir le mot autant que possible.

3° On lit *e* pour *et* dans une inscription assez négligée 6338. k. Ce n'est sans doute qu'une distraction du graveur.

4° dans la forme *reqeivi* IHC. 35.

Il serait assez périlleux de vouloir démontrer avec ces formes quelque peu suspectes l'antiquité de la disparition du *t* final en Espagne. La question reste indécise.

Chute du t *final à la 3e personne du pluriel.*

deduxerun 1952. Forme certaine. Inscription mal soignée.
posuerun 2679. Inscription très fautive.
praecperum 4858. (a. 238).
posuerun 5094. (Inscription vulgaire).
fecern 5028. Inscription fragmentaire. Serait-ce une abréviation ?
praecperum 4853. (a. 238). Inscription négligée.
fecerum 508.
siti sum 3608 = siti sunt.
offerun IHC. 256. post. au 8e s.).
censuerin 5439. (Inscr. offic. époq. républic.). — Cette dernière n'est sans doute qu'une distraction du lapicide qui a commis assez bien de fautes de cette nature. L'inscription étant officielle et si ancienne, on ne peut raisonnablement songer à un vulgarisme.

— Toutes les langues modernes sauf le sarde et le français du nord ont laissé tomber le *t* à la 3e personne du pluriel des verbes.

Les inscriptions latines de diverses provinces omettent souvent le *t* dans cette position (Cf. Diehl, de *m* finali, p. 305, Seelmann p. 368, Lindsay p. 124).

D'après les exemples énumérés ci-dessus, la chute du *t* à la 3e personne du pluriel remonterait en Espagne au moins au 3e siècle. Il est vraisemblable, comme l'admet M. Lindsay, que le *t* sera tombé d'abord devant consonne, tout en se faisant entendre encore devant voyelle. Parmi les exemples espagnols *praecperum* est devant consonne, les autres sont *in pausa*, position où le *t* tombait peut-être aussi.

Quant à la modification de cette nouvelle finale *-un* en *-um*, que l'on constate dans quelques exemples hispaniques, il en sera parlé à propos de l'*m* finale (1).

(1) La pierre portait peut-être parfois non pas *m* mais une ligature pour *nt*.

§ 12. c *final* b *final.*

A. *c* FINAL.

si IHC. 235 = sic.
hi (1) 3244. (Hi iacet Laetus). L'inscription n'est consignée que dans un seul recueil. A part cette faute, elle est correcte.

Les langues romanes font toujours tomber le *c* final. Des formes comme le français *illuec*, *avucc* remontent probablement à *ill-hocque*, *ap*[*ud*] *hocque* bien que la question ne soit pas encore tranchée. Dans les inscriptions et les très vieux manuscrits, on rencontre occasionnellement des formes sans *c* : *hui*, *hi*, *si*, *nun* (cf. Schuchardt, I p. 128) et *hi* CIL-XII. 2113. L'exemple de l'inscription 3244 est le plus ancien de tous ceux qu'on ait trouvés jusqu'ici. Il a ceci de spécial que le *c* y est omis devant un *i*, alors que dans les exemples cités par M. Schuchardt, le mot suivant commence régulièrement par une gutturale, ce qui enlève beaucoup de valeur à la disparition du *c*, qui peut n'être alors qu'une simple aplographie. Si la graphie espagnole n'est donc pas un *lapsus* quelconque, elle offre beaucoup d'intérêt. La chute du *c* dans le démonstratif *hic* dès une époque ancienne expliquerait très bien la confusion de *is* et *hic* qu'admet M. Mohl pour expliquer les formes romaines : *lui, lei*, etc.

B. *b* FINAL.

Zo = Job IHC 152.
Zaco = Jacob ib. ib.

Ce sont là des graphies très surprenantes et l'ortho-

(1) On trouve CAIELI-HI·SITO. (Leite de Vasconcellos. Analecta epigr. usit. rom. p. 15), qui est certainement une abréviation.

graphe de cette inscription en général ne mérite guère d'intérêt, comme nous l'avons montré ci-dessus. Cependant on ne peut les négliger, car il faut se rappeler que ce *Jaco* correspond très bien à l'esp. *Yago*, fr. *Jacques*, it. *Giaco*.

Le *b* final est rare en latin. Il se trouvait dans *sub* et *ab* il est tombé (port. *so*, ital. *da*). Au reste, indépendamment de toute loi phonétique, les finales en *ob* comme celle en *-ut*, *-ud* (*caput aliud*) devaient tendre à s'assimiler à la finale en *-o* des substantifs masculins.

§ 17. s *finale*.

C'est un fait bien connu que les inscriptions romaines antérieures à l'époque classique fourmillent de nominatifs sans *s*. On sait d'ailleurs qu'en vertu d'une loi de la vieille métrique latine, *s* + consonne n'allongeait pas nécessairement la voyelle précédente.

La raison pour laquelle *s* est omise en diverses positions et celle pour laquelle on l'a rétablie en latin classique sont d'assez obscurs problèmes.

M. Havet (Études dédiées à G. Paris, p. 305) a montré que *s* était tombée en latin préhistorique *in pausa*. On aurait dit : *tempos fert*, *fert tempo*. L'*s* finale devenue ainsi branlante aurait disparu dans les dialectes ombriens, mais se serait rétablie en latin partout sauf dans les nominatifs en *-us*. Encore, les formes *Cornelio*, *Caecilio*, etc. ne constitueraient-elles qu'une exception apparente. Ce seraient probablement des abréviations.

MM. Brugmann et Stolz (Lat. gr. p. 344) croient à l'existence d'une loi de *sandhi* qui ferait tomber l'*s* devant la plupart des consonnes. *s* serait conservée devant voyelle, tandis qu'*in pausa*, les inscriptions tenderaient à montrer qu'elle aurait disparu.

M. Mohl admet que sous l'influence de la langue écrite l'*s* a été restituée partout sauf au nominatif des thèmes en *o*. Là, le peuple n'aurait jamais connu d'autre forme que *ŏ*. La preuve, c'est que les nominatifs en *ŏ* paraissent toujours sur les inscriptions populaires négligées, tandis qu'*us* est la forme des textes soignés.

Ainsi, dans la petite inscription en minium du sarcophage des Scipions, on a :

L. Cornelio Scipio aidiles......

tandis que dans les vers consacrés à Scipion Barbatus, on lit :

Cornelius Lucius Scipio Barbătus.

Le maintien du nominatif en *ŏ* pour *us* dans la langue vulgaire aurait été favorisé selon M. Mohl par le nominatif-accusatif ombrien en *ŏ*, qui se serait répandu dans toute l'Italie lorsque les peuplades du Nord colonisèrent le Samnium et la Laconie désertés après la guerre sociale.

La langue vulgaire de l'Italie aurait toujours conservé cet *ŏ* qui ne serait autre que la terminaison des substantifs masculins italiens. Il n'y a qu'un siècle d'intervalle, dit-il, entre les graphies archaïques en *o* pour *us* et les inscriptions italiennes vulgaires du 2[d] siècle dans lesquelles *o* pour *us* apparaît communément. Comment admettre que la langue ait rétabli absolument ce qu'elle venait de détruire un siècle auparavant ? N'est-il pas plus simple d'attribuer à l'efflorescence de la langue classique au siècle d'Auguste et à l'instruction générale des graveurs de cette époque la substitution de la graphie *us* à *ŏ* vulgaire.

D'après M. Mohl, ce serait ce nominatif en *ŏ* qui aurait été répandu dans les provinces, sauf en Gaule où une influence indigène (nominatif celtique en *-os* cf. *epos* = *equus*) aurait fait maintenir l'*s*. En Espagne, on aurait toujours prononcé *caballo*, *canto*.

Il était donc spécialement intéressant de fouiller les inscriptions espagnoles afin de voir si l'on y trouverait des preuves de cette disparition de l'*s*. Si oui, la théorie de M. Mohl en serait bien confirmée, si non, elle perdrait l'appui que les faits auraient pu lui donner.

Voici donc une longue liste de formes épigraphiques qui ont ou semblent avoir des rapports avec le phénomène en question.

1. *Omission de l's à la fin d'une ligne.*

Semproniu Aemilianus et Sempronius Titullu 2923.
C. Julius Vero Maximianus 4858 (a. 238).
C. Jul. Veru.... Maximinus 4870 (a. 238).
Pompeius Paternu 5669.
Pompeianu 5765.
Otericu 3906.
Valeriu 6269 a.
Ursulu Ceresu 6304.
Menelauo 2135.
Semproniu BAH. 21. p. 140.
Secundu BAH. 21. p. 532.
Amanliu EE. 51.
Corinthu EE. 111 a.
Doutiu 5031.
Semproniu / *Titullu.* } 2923. Inscription où l'on écrit toujours *us*, sauf dans ces deux noms qui sont précisément les seuls qui soient à la fin de la ligne.
Uraesamu 2957. Inscription barbare au texte mal établi.
Sosumu 5856. Le besoin d'abréger était si marqué chez le graveur qu'il a fait une ligature de M et V.

Fuscu 6338 ff. (HILARVS. ET. FVSCV.)
Viriatu BAH a. 1900. p. 448.
Flaviu BAH a. 1899. p. 134.
Peregrinu BAH. 42. p. 335.
Vernaculu (à Evora). Cf. Analecta epigraphica lusitano-romana Leite de Vasconcellos, p. 10).
Aemiliu 3985.
Montanu 6187. Texte corrompu.
maritu IHC 533 a. (CIL. 2. 5393) (6e siècle).
famulu ICH. 304 (a. 525). L'inscription est si tardive que l'on a probablement ici un accusatif employé pour le nominatif.
plus minu IHC. 120. (a. 643). — Peut-être simplement oubli de la barre abréviative qui se trouve sur annō (= annos) à la fin de la ligne précédente.

2. — s *finale omise dans les noms propres de l'* « *Instrumentum domesticum* ».

SANTV 4966. [1].
OFFV 4966. [7].
ANTHV| 4970. [31].
Antiochu| 4970. [31].
Aproniu| 4970. [39].
Philasitu 4970. [391].
primu| 4970.404. c. d.
Romanu| 4970.426.
Suavi| 4970. [499].[500].
Thiodotu| 4970. [514].
Vitulu 4970. [560].
Joscu| 4972. [61].
Auctu 4970. [70].
Cossu 4970. [152].
Domesticu 4970. [166].
Ephebu 4970. [172].
Virru 4970. [558].
Pastori 4975. [43] (= Pastoris ?)
Juniu 4976. [14].
Diocari 6257. [67].
Crispina 6257. [61].
felici 6257. [79].
Lubioni 6257. [103] d.
Micioni 6257. [131].
Varu 6257. [207]. (On a resserré autant que possible).

+ NV + / — ESA + IHC. 422. Faut il lire ! « Nuesa » ou bien « e(s) sanu(s) » (?). Dans ce dernier cas l'omission des *s* serait évidemment due au désir d'abréger.
Mahc 4970. [291]. Sans doute abréviation pour *Mahes*.

Mesto f. 4970. [323]. Faut-il lire : « Mestus fecit » ou Mest(i) of(ficina) » ?

Rufio 4970. [437], [441]. Sans doute un nom en *o-onis*.

Abréviations évidentes.

annuclu 2125. On lit D·M·S. H. ANNINI. VS. ANN.V CLV. M. M. I S. T. T. L L'interprétation est donc assez douteuse. Si l'on a réellement voulu écrire *Anuclus*, il est clair que c'est par abréviation qu'on a omis l'*s*.

minu IHC. 9. TAVMAST/VS FAMVL' DĪ VXĪ. ANN. PL' MINV.L.

Agathopu. F. CILXV. 3396. (L'*a*, le *t* et l'*h* forment une ligature).

Manliu CIL. 2. 549. MANLIV, CORNVT, PHILEM. On a omis la finale de tous les noms.

Inscriptions brisées.

Ancetalu 2601.

tabulariu 4183.

S *omise devant* S.

caru suis 1876. Il y avait nécessité de serrer.

Martia secundo IHC. 117. Le mot est resserré au moyen de nombreuses ligatures.

Celeste sacerdos IHC. 142 = *Caelestes sacerdos* ! à moins que ce ne soit un vocatif d'un pseudo-nominatif *Caelestus*.

Evidentes distractions de lapicides.

liberi(s) 1963. I. [1].
Caesaris (= *Caesari*) 1963. I. [20].
creando(s) 1964. I. [60].
Conscripti(s)ve 1964. V. [60].

Il s'agit d'une inscription officielle, où a priori l'existence des vulgarismes doit être regardée comme improbable. Le graveur a commis d'autres fautes qui sont

d'évidentes distractions, spécialement dans les finales des mots (1).

fortuna(s)
meliori(s)
praebenda(s) (= *praebendam*) } 6278. Inscription officielle. (a. 176). Le graveur a commis plusieurs autres méprises : *edicto* pour *edicta*, *instituerat* pour *instituere*, *opservato* pour *opservatio*, *pertineat* pour *pertineant*. Il est cependant remarquable que la moitié de ces méprises se rapportent à l'*s* finale. Le lapicide a encore une autre fois manqué d'omettre cette *s* qu'il a dû écrire au dessus de la ligne dans SACERDO (s au-dessus du O). Toutefois, il n'y a aucune conclusion certaine à tirer de là. Il reproduit certainement un modèle qu'il a souvent mal compris et mal lu.

Génitif en i *pour* is.

Staphyleni| 3976. Il faudrait un génitif. Le mot est au bout de la ligne.

Suavi 4970. [499]. [500].
Pastori 4975. [43].
Diocari 6257. [67].
Felici 6257. [79].
Labioni 6257. [103] d.
Micioni 6257. [121].
} Dans l' « Instrumentum domesticum » cf. ci-dessus.

Clementi
Pastori
Felici } IHC. 175. (a. 655).
conditori IHC. 99. (a. 662).
Felici IHC. 80. 85. 89. 175 (7e s.).
Joanni IHC. 80. 88. 89. (7e s.).
} Inscriptions chrétiennes.

Novenbri IHC. 396 (Inscriptions vulgaires du 6e s.) Hübner y voit un accusatif pluriel en *-is*. Ne serait-ce pas plutôt un génitif en *i* pour *is* ?

(1) *mutatae* pour *mutata*, *mutatis* pour *mutatus*, *Caesaris* pour *Caesar*, *caeve* pour *cave*, *petit* pour *petint*, etc., etc.

s *omise sans motif apparent.*

C. Silvanu f. = « Cornelius Silvanus fecit » 5416. — L'inscription est tracée rapidement au minium et est très abrégée. Je crois donc raisonnable de prendre *Silvanu* aussi pour une abréviation.

servu 638. On peut se demander si c'est une abréviation amenée par le désir de symétrie. Le texte est certainement corrompu, d'après l'opinion de Hübner. Peut-être sur la pierre l'*s* était-elle suscrite au-dessus de l'*u*.

Incratiu ICH. 152 (5ᵉ ou 6ᵉ s. ou plus tôt). Sans doute, n'y avait-il plus de place sur le sarcophage.

pluminus IHC. 394. (Tolede. a. 431). On a plus souvent *plus minu*, quand *minu* arrive au bout de la ligne. Serait-ce simplement une abréviation pour une formule courante ?

Veremundu IHC. 135 (a. 485). « Regnante serenissimo Veremundu rex ». Les cas sont bouleversés dans cette inscription « perfectum est templum hunc, per Marispalla ». — Il se pourrait donc bien que *Veremundu* soit un accusatif en *u*, employé au lieu du nominatif.

Amasvindu. IHC. 215. (10ᵉ s) est un exemple analogue.

o pour *us*.

Firmo 836. « Frontoni Minati l.| S. Caecilius Firmo | filio ». — Ne serait-ce pas une simple distraction du lapicide qui aurait écrit *Firmo* par attraction avec *filio* ? Au reste, la leçon n'est pas sûre.

Abascanto 3751 (Valentio). « Abascanto Enniae Rusticae filiae pientissimae et suis ». — Il paraît bien que *Abasconto* soit le sujet de *fecit* sous entendu mais il faut savoir que l'inscription a été brisée en haut. C'est peut-être un datif comme Hübner semble le croire.

Mesto.f. 4970. 323. Faut-il lire « Mestus fecit » ? ou bien en dépit du point faut-il interpréter Mest(i)of(ficina). Cela n'aurait rien d'impossible car on trouve des négligences analogues

sur d'autres ustensiles. Il se peut enfin que *Mesto* soit un nominatif en *o* (génit.-onis).

Cavio 4970.127. On a à côté le nom *Cavius*. gén. *Cavi* mais *Cavio* doit peut-être se lire « Cavi officina ». Ou bien *Cavio* = *Cavio*[*rum*].

Bovecio 5729. M. P. D. M| BOUIICIO BODE|CIBESORGNOM| EXGENTPE MP|. Bovecio est peut-être simplement un nominatif en *-o*. gén. *-onis*. On peut aussi se demander si ce n'est pas un datif en rapport avec *Monumentum positum*. Le nominatif *cives* ne serait pas un obstacle, car cette inconséquence se constate dans les textes vulgaires ou écrits par des barbares.

vero 4858. (a. 238). Voyez plus loin l'interprétation de cette forme.

Menelauo 2135. *o* est ici simplement en vertu de la règle de l'ancienne orthographe classique qui écrivait *uos*, *uom* au lieu d'*uus*, *uum*.

Confusion de nominatif et accusatif.

Euplium 6180. Série de noms d'*aurigae* et de chevaux tous au nominatif sauf celui-ci. Hübner pense que c'est de propos délibéré qu'on a mis ici l'accusatif.

monimentus fecit BAH. 30. p. 359. (Époque d'Auguste à Carthagène).

Exemples des îles Baléares.

Isaptu 3677 }
Isapto 3678 } Il s'agit probablement d'un nominatif barbare en *ō* ou d'une finale ibérique en *ui*.

Norisi 3680 (= Norensis). Dans l'index, ce mot est donné comme génitif, mais je ne puis concevoir comment on pourrait avoir un génitif dans le texte « Quinta Caecilia Norisi, ave et vale ! » Il ne peut être question aux Baléares de génitif de parenté sans énonciation du mot *filius*, comme cela se pratique en Lusitanie. D'autre part *Norisi* a tout l'air d'un adjectif en *-ensis*. Cf. *Lionisi* = *Legionensis* et l'on pense tout naturellement à *Norensis* dérivé de *Nora* en Sardaigne, ce qui n'aurait rien de bien étonnant aux

Baléares. Peut-être pourrait-on prendre *Norisi* pour un ablatif, sous-entendu : *gente*, *ortu* etc.

Ces diverses formes des Baléares ne prouveraient d'ailleurs pas grand'chose pour la langue de l'Espagne, ces régions étant bien séparées et colonisées d'une manière indépendante. Remarquons en outre que *Norisi* indiquerait la chute de l'*s* après *i*, ce qui est démenti par l'espagnol moderne.

L'addition de tous ces exemples rangés sous diverses rubriques donnerait un total assez imposant. J'espère cependant arriver à démontrer qu'il suffit d'un examen un peu critique pour anéantir tout cet appareil.

On a d'abord une trentaine de cas où *s* est omise *in margine* ou *in pausa*. C'est là un nombre considérable, d'autant plus que la plupart des exemples de l'*Instrumentum domesticum* sont dans les mêmes conditions, si bien qu'en fin de compte, les huit dixièmes d'*s* finales omises dans nos inscriptions se rangent dans cette catégorie. Cette circonstance ne peut pas être attribuée au hasard, d'autant moins que c'est souvent dans des inscriptions soignées, tout à fait correctes que l'on supprime des *s* marginales et cela dans des textes où l'on trouve des nominatifs en *-us*, côte à côte avec ces formes en *-u*. Ainsi, par exemple, l'inscription 2923 offre partout *-us* sauf dans deux noms qui précisément se trouvent au bout de la ligne et cette disposition se reproduit dans 4858, 4870, 5669. Dans d'autres inscriptions, l'omission de l'*s* était absolument nécessaire pour ne pas dépasser la ligne, ou pour observer la plus élémentaire symétrie (p. 638, 6504, 5765).

Cette élimination de l'*s* n'a donc nullement le caractère d'une graphie correspondant à un trait phonétique de la langue populaire.

En revanche, elle réunit tous les indices trahissant un procédé d'abréviation purement conventionnel. C'est précisément l'explication que suggère M. Louis Havet (L'*s* caduque, p. 307) pour les nominatifs en *-o* pour *-us* du vieux latin et, quelle que soit la valeur de cette interprétation en ce qui concerne les exemples récoltés en Italie, elle convient admirablement à rendre compte de la situation en Espagne.

Il n'est pas possible d'expliquer que la disparition de l'*s* se produise toujours à la fin de la ligne, en supposant que *s* aurait été muette *in pausa*, car les inscriptions qui conservent l'*s* dans les noms terminaux, l'omettent indifféremment au milieu des phrases ou d'une série de noms mais toujours à la fin de la ligne (par exemple : 2923, 4858, 4870).

Ce genre d'abréviation était d'ailleurs tout indiqué, l'*s* étant suppléée aisément par le lecteur. On avait, de plus, l'avantage d'une forme fixe pour le nom propre pouvant servir aussi bien au nominatif qu'à l'accusatif. Cette abréviation étant d'ailleurs répandue sur une aire très vaste, semble bien avoir été une tradition de graveur, une « licence graphique » qu'on leur concédait comme nous permettons, par exemple, les licences poétiques aux artisans de la rime. Elle a donc été probablement importée d'Italie et dès une date assez reculée. Or, on conçoit que dans ce dernier pays où l'*s* finale du nominatif dès une époque très ancienne ne se prononçait plus, ce genre d'abréviation soit né tout naturellement.

Notons que l'*s* est omise dans des textes très resserrés, dans des épitaphes brèves, dans des inscriptions milliaires consistant en formules stéréotypées.

Ces inscriptions contiennent souvent des *compendia* de

tous genres. La suppression de l'*s* finale n'apparaît dès lors que comme une variété de ceux-ci. On comprend que si l'on manquait d'espace, on ait préféré écrire en entier le nom et rogner sur la finale que d'estropier le corps du mot.

Quant aux trente cas de l'*Instrumentum domesticum*, recueillis sur les *tegulae*, *vasa*, *tesserae*, *rotuli*, etc., il faut leur appliquer un jugement analogue. En effet, dans la moitié environ de ces cas l'*s* a été omise, comme dans les textes sur pierre, précisément en marge ou à l'extrémité de l'objet. Dans les autres cas, aussi, il y a lieu de voir une abréviation car les objets où l'on gravait ces noms propres ne permettaient généralement pas de donner à l'inscription l'extension voulue, si bien que nous voyons les potiers user de toutes espèces de *compendia* et ligatures pour resserrer l'inscription. On ne peut douter que *Labioni* ne soit une abréviation de *Labionis* quand on constate sur d'autres vases : *Lab*, *Labi*, *Labio*. *Mahe* pour *Mahes* se trouve à côté de *Maes*, *Mæis*, *Mahet*, *Mahetis*. *Vitalis* affecte les diverses formes de *Vi*, *Vit*, *Via*, *Vita*, *Vital*, *Vitali*, *Vitalis*. L'omission de l'*s* n'a donc pas plus de signification phonétique que n'importe lequel de ces *compendia scripturae* (1). Fût-elle même plus fréquente, ce qui n'est pas bien sûr, cela n'aurait rien d'étonnant puisque c'était un procédé des plus naturels et en quelque sorte traditionnel.

Il n'est même pas absolument nécessaire que l'*s* omise soit au bout de la ligne pour qu'on doive supposer avoir

(1) M. Diehl (De *m* finali epig. p. 212). montre très bien que le désir d'abréger était le souci constant de ceux qui écrivaient sur les poteries et les ustensiles de tous genres, en produisant les multiples formes qu'affecte le génitif *Domitiorum* sur les vases et les étiquettes.

affaire à une abréviation. Il suffit que l'inscription contienne beaucoup de ligatures (p. ex. IIIC. 9) ou de sigles (p. ex. 2125).

L'exemple de l'inscription 3416 : « C. Silvanus .f. = C[ornelius] Silvanu(s) f(ecit) » doit être rangé dans cette même catégorie, non seulement à cause des sigles *c* et *f* mais parce que ce texte, tracé au minium, a l'air d'être une inscription hâtive et provisoire comme on en gravait sur les sarcophages en attendant qu'on exécute un texte soigné. Ces inscriptions sont toujours négligées et resserrées. Qu'on compare par exemple la première épitaphe de L. Cornelius Scipion (CIL. I. 31) citée au début de ce paragraphe à celle que l'on a tracée soigneusement en dessous quelques années plus tard (CIL. I, 32).

Il va sans dire qu'il ne faut pas tenir compte des textes qu'un accident a mutilés (comme 2601, 4183), pas plus que de ceux qui sont interpolés, mal lus ou conservés dans des recueils de peu de valeur (p. ex. 638). Il est, en effet, très aisé d'omettre une *s* en copiant une inscription car une *s* encombrante était souvent suscrite ou liée avec le dernier caractère. On trouve par exemple : SCRIBONIV^{s} 29, COENV^{s} 4970.$_{123}$, FESTV$_{s}$ 3275, CORNELIANV^{s} 4531 QVINTIV$_{s}$ 4613, CORNEL^{I}V^{s} 1799, LAPIDARIV^{s}, 2772. Un éditeur distrait a écrit LAPIDARIV dans la copie de cette dernière inscription. S'il était seul à mentionner ce texte, nous aurions donc enregistré de bonne foi un cas d'*s* omise en plus. Cela n'est-il pas de nature à jeter de la suspicion sur les exemples recueillis dans des inscriptions dont l'original a disparu depuis longtemps ?

caru suis, *caeleste sacerdos* montrent une autre raison qui a pu contribuer à faire oublier une *s* par un graveur inattentif. Ce sont des cas d'haplographie. La prononcia-

tion confondait, sans doute, aussi en une seule ces deux *s* ; l'une finale, l'autre initiale. M. Diehl (de *m* finali p. 231) a constaté, de même, que souvent la dernière *m* d'un mot manquait quand le vocable suivant commençait par *m*.

Les *s* oubliées dans de longs textes officiels comme la loi de Malaga (1963, 1964) le senatusconsulte d'Italica (6278) ne sont, à n'en point douter, que des *lapsus* n'offrant pas plus d'intérêt que les autres multiples distractions dont ces textes fourmillent. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les remarques dont j'ai accompagné, ci-dessus, ces exemples. Il s'agit dans tous, non pas d'*o*, *u* pour *us*, mais de *a* pour *as*, *i* pour *is*, faits contredits par l'espagnol moderne (cf. ci-dessous). Il en est de même pour le génitif en *i* (= *is*). Ceux de l'époque païenne se rencontrent d'ailleurs dans l'*Instrumentum domesticum* et ne sont apparemment que des abréviations. On ne peut en dire autant de ceux qu'on récolte au 7e siècle aux environs de Séville, mais à cette époque tardive les cas obliques n'étaient plus d'un usage bien populaire. Ces formes en *i* pour *is* sont, sans doute, de simples barbarismes. On aura étendu le génitif en *i*, de la 2e déclinaison aux noms propres de la 3e, enclavés parmi des noms en *-us*.

Incratiu et *Veremundu*, au lieu de nous révéler la chute de l'*s*, nous apprennent seulement que dans la langue courante, on en était arrivé à ne se servir que d'un seul cas.

plu minus est assez curieux. Peut-être s'agit-il d'une simple abréviation. Il est possible aussi que *plusminus* formant une locution toute faite ait été traité comme un mot simple. L'on aurait eu alors : *plusminus* > *plummi-nus* > *pluminus*. D'ailleurs *plus* a perdu son *s* dans cer-

tains dialectes qui ont gardé l'*s* finale en toute autre situation par exemple en engadin où l'on a *plu, ple, pli.*

Jusqu'à présent nous n'avons parlé que des cas où la chute de l'*s* n'était compliquée d'aucune autre modification dans la finale du mot. Tous les nominatifs en *us* qui sont écrits sans *s*, se terminent en *u*, ce qui est encore une raison de penser qu'ils n'ont rien de commun avec le prétendu nominatif en *ŏ* dont parle M. Mohl car, à supposer que ce nominatif en *ŏ* soit la forme vulgaire et courante du latin d'Espagne, il est à présumer qu'un graveur qui aurait ignoré la grammaire jusqu'à substituer cette finale vulgaire au nominatif en *-us* de la langue classique, aurait écrit *o* et non *u*. En effet, s'il avait connu assez de latin pour savoir que cet *ŏ* s'écrivait *u*, il aurait su aussi qu'il fallait terminer le mot par *s*. La finale *o* d'ailleurs ne choquait point. On y était accoutumé par les datifs et ablatifs. *u*, au contraire, était absolument étrange.

Toutefois on pourrait se demander si ce ne serait pas précisément ce fameux nominatif en *ŏ* qui se manifesterait sous les cinq ou six formes : *Firmo*, *Abascanto*, *Mesto*, *Cavio*, *Vero*, *Bovecio*, citées ci-dessus.

Je ne crois pas qu'on puisse le soutenir raisonnablement.

En effet *Mesto* et *Cavio*, gravés sur des vases sont susceptibles de diverses interprétations, *o* est un sigle fréquent pour *officina*. *Cavio* peut donc se lire : « Cavi officina ».

Cavio est peut-être aussi pour *Caviorium* car les génitifs pluriels en *o* pour *-orum* sont fréquents dans les inscriptions de l'*Instrumentum domesticum*.

Mesto n'est, sans doute, qu'un nom en *-o* gén. *-onis*. Ce

suffixe s'ajoute, en effet, à toutes espèces de noms propres en Espagne comme en Gaule.

Abascanto est regardé par Hübner comme un datif. L'inscription est, d'ailleurs, trop bien soignée pour qu'on ait introduit une forme aussi vulgaire que le nominatif en *-o* de M. Mohl. *Firmo* est une lecture suspecte. Il serait, au reste, très plausible que le lapicide par suite d'une distraction bien naturelle, ait écrit *Firmo* par attraction avec *filio* qui suit.

Quant à *Vero* (C. Julius Vero Maximinus) il se trouve dans un texte maltraité transmis par un seul éditeur. On y trouve partout *-us* au nominatif sauf dans le mot en question qui est justement au bout de la ligne. Cette disposition se retrouve identiquement dans une inscription de la même année 4870. (a. 238) : « Imp. Caes. C. Jul. Ver*u* Maximinus ». Je suppose donc que le lapicide a copié les deux fois un même modèle où l'*s* de *VERVS* était par suite du manque d'espace soit suscrite soit liée à l'*u*, soit même omise. Le graveur aura écrit *VERO* soit qu'il ait mal lu son modèle, soit que la finale *V* lui ait paru trop étrange. Peut-être même a-t-il été victime d'une confusion entre les diverses formules stéréotypées qu'on lit sur les bornes des chaussées. Dans la plupart de celles-ci, le nom de l'empereur est au datif ou à l'ablatif et les lapicides, chargés de l'exécution de ces *tituli* s'en acquittaient très négligemment et d'une façon assez mécanique, de telle sorte qu'ils ont souvent embrouillé les diverses parties des formules. Ainsi sur 4853, on lit : *temporibus vetustate* = *intemperie* ou *temporum vetustate*, sur 4684, on a *Caesare* pour *Caesar*, sur 4747, *Asturicae* pour *Asturicam*, sur 4842 et 4850, *Nerva* pour *Nervae* et ce qui est encore plus frappant, sur une borne de l'an 383 (EE. 8.

233 a.), on lit BIALISSIMO CESARI que Hübner interprète très raisonnablement comme étant une contamination entre les deux épithètes *beatissimo* et *nobilissimo*, lesquelles accompagnent souvent les noms des empereurs. Dans l'inscription 4838, elle-même, où on lit *vero*, on a écrit *Germanus* pour *Germanicus*, *Daco* pour *Daciae*, *temporibus vetustate* pour *temporum vetustate*.

Pour la plupart des formes qui précèdent on pourrait, en plus des réserves déjà faites, admettre encore la possibilité d'une introduction étrangère par exemple de l'Italie où *s* tomba très tôt. Ces formes en *o* se trouvent, en effet, soit dans des ports, soit sur des objets transportables, comme des vases. On ne peut en dire autant de *Bovecio*, nom indigène. Mais, outre qu'il n'est pas sûr que ce soit un nominatif, il faut noter que le suffixe *o*, *-onis* a été fort répandu dans toutes espèces de noms propres. On l'ajoute en Espagne aux noms italiques comme aux noms barbares. On trouve : *Agilio*, *Caesaro*, *Carpio*, *Firmio*, *Urso*, *Titullo* à côté de *Arguio* (cf. *Arguius*) *Aio* (cf. *Aius*). *Allio* (cf. *Allius*), etc.

L'existence d'un génitif *Boveci* 5722 ne prouve pas que l'on ne puisse avoir un nominatif : *Bovecio*, car *Bovecius* et *Bovecio* peuvent avoir existé côte à côte comme *Arquius* et *Arquio*, *Aius* et *Aio*, etc.

D'ailleurs ces terminaisons de noms barbares ne sont que des latinisations plus ou moins adroites de finales ibériques en *o*, *u*, *ui* — *Alorildo* transcrit *Alorildui*, *Alarquio*, *Alarco* rendent *Ylarqiuy* (cf. Fita. Insc. rom. y iber. BAH. p. 284-302) (1).

(1) M. Pirson. (Lang. insc. Gaules, p. 131 à 138) attache une telle importance à ce suffixe *-o-onis* et à l'influence des idiomes indigènes sur les

Pour démontrer la disparition de l'*s* au nominatif des thèmes en *-o*, on pourrait enfin s'appuyer sur les confusions entre le nominatif et l'accusatif, lesquelles, en effet, s'expliqueraient, dès lors on ne peut plus aisément, par l'homophonie des finales *us* et *um*, toutes deux tronquées de leur consonne ; mais ce genre de faute est extrêmement rare en Espagne et, de plus, on ne peut vraiment attacher aucune importance à une forme *Euplium*, égarée dans une liste de huit nominatifs soit par une méprise accidentelle, soit, comme le veut Hübner, pour un motif particulier que nous ne saisissons plus. *monimentus fecit* se trouve dans le port cosmopolite de Carthagène et date des débuts de la romanisation. Il ne prouve rien au sujet de la langue de la péninsule. Quant à *hic monumentus* et autres neutres en *-us*, ce sont simplement des analogies aux masculins.

Cet examen n'a donc révélé aucun exemple d'où l'on puisse tirer avec quelque probabilité un argument en faveur de la chute de l'*s* finale dans le latin d'Espagne. Le grand nombre des cas suspects ne donne pas non plus une certitude morale que cette *s* si souvent omise devait être peu articulée. S'il est une fois entendu que la suppression de l'*s* est un procédé d'abréviation consacré, il

finales des noms propres, qu'il va jusqu'à expliquer les nominatifs en *-u* des noms latins comme *Secundu*, *Jucundu*, *Primu*, etc. par une influence gauloise. Ce fait est en lui-même très étrange. On n'a pas d'autre exemple d'une action si profonde exercée par les dialectes indigènes sur la déclinaison latine. Il est incontestable, en tous cas, que cette explication ne cadre pas le moins du monde avec les particularités du phénomène de la chute de l'*s* en Espagne. Celles-ci, avons-nous vu, tendent toutes à nous indiquer une abréviation conventionnelle sans aucun rapport avec le parler populaire. Je serais bien étonné si un examen attentif des formes gauloises ne dévoilait pas dans cette province une situation analogue à celle de l'Espagne.

est normal qu'on y ait recouru souvent, sans que cet usage ait de rapports avec la phonétique. D'ailleurs en Gaule, le nombre des *s* omises (cf. Pirson. Insc. Gaul. p. 134 sqq.) est encore plus considérable qu'en Espagne et cependant, la langue du moyen-âge prouve péremptoirement le maintien de l'*s* flexionnelle.

Une comparaison instructive, c'est celle que l'on peut faire entre l'omission de l'*s* finale et celle de l'*m* finale, dans les inscriptions.

Il y a un point commun entre ces deux phénomènes. C'est qu'ils sont intimement liés à la facture de l'inscription, à la nécessité d'abréger. M. Diehl a montré que souvent l'*m* n'a été rejetée que parce que l'espace l'exigeait, tout comme cela s'est fait pour *s* finale, et cela dans des inscriptions où le lapicide savait sans nul doute que l'orthographe comportait une *m*.

Mais pour le reste, il n'y a que des différences entre ces deux genres de fautes. L'*m* finale est omise fréquemment au milieu des lignes, souvent sans motifs apparents. Tandis que l'*s* ne manque guère que dans des nominatifs en *us*, l'*m* tombe après toutes espèces de voyelles. On constate que ce sont spécialement les textes vulgaires qui offrent des formes sans *m*, alors que l'*s*, au contraire, est rejetée dans les inscriptions soignées comme dans les autres.

La chute de l'*m* apparaît donc comme un fait phonétique, comme un vulgarisme et comme une loi universelle, trois traits qui manquent absolument au phénomène de la disparition de l'*s* finale.

Il faut donc conclure que les inscriptions ne fournissent aucun appui à la théorie de M. Mohl et qu'elles ne nous engagent nullement à admettre que l'*s* du nominatif

ait jamais disparu dans le latin de la péninsule ibérique.

Certes, comme je l'ai dit dans la préface de cet article, il ne faut pas s'exagérer la valeur démonstrative de l'argument négatif tiré des inscriptions. Il n'en est pas moins vrai que l'hypothèse de M. Mohl se trouve privée d'une confirmation par les faits qui lui serait précieuse.

D'ailleurs, on pourrait, me semble-t-il, montrer que ce n'est pas cette hypothèse mais bien plutôt le silence des inscriptions quant à la chute de l'*s* finale qui est en accord avec tous les résultats auxquels nous amène la considération attentive des langues modernes de l'Espagne et de l'Italie.

En effet, il est constant que l'espagnol a universellement conservé l'*s* tandis que l'italien l'a rejetée partout. C'est ce qui ressort du tableau suivant :

	Latin	*Espagnol*	*Italien*
Verbes	cantas	cantas	canti
	legis	lees	leggi
	stas	estas	stai
	habemus	habemos	(abbiamo = habeamus)
	cantatis	a. esp. cantades	cantate
Pronoms	vos	vos	voi
Nombres	duos	dos	a. it. duoi
	tres	tres	tre
Adverbes	plus	a. esp. chus	piu
	minus	menos	meno
	magis	mas	mai, ma
Prépositions	pos(t)	pues	poi
Substantifs	flores	flores	fiori
	servos	siervos	— (nom. en *i*)
	bonas	buenas	— (nom. en *e*)
	Jovis	Jueves	Giove-di

	Latin	*Espagnol*	*Italien*
Substantifs	pectus	pechos	petto
	opus	a. esp. huebos	uopo
	Deus	Dios	Iddio
	Carolus	Carlos	Carlo
	Ludovicus	Luís	Luigi

On peut donc poser comme loi phonétique certaine :

s finale subsiste en toute position en espagnol.

s finale disparaît en toute position en italien.

Il est vrai que pour le nominatif singulier qui est précisément en question, il reste encore quelque doute. Celui-ci, en effet, ne nous est conservé en espagnol que dans quelques noms propres où il y a lieu de craindre une influence savante. Mais l'on voit, cependant, que la théorie de M. Mohl est absolument inutile pour expliquer la disparition de l'*s* dans les masculins italiens, puisque l'*s* n'a subsisté dans les dialectes de cette portion de la Romania, dans aucune finale de mots. En espagnol, elle ne s'impose pas plus, car la terminaison *o* peut provenir de l'accusatif. La disparition complète du nominatif au singulier comme elle a eu lieu au pluriel peut s'expliquer aussi bien par un processus syntactique que par la phonétique. L'accusatif aura peu à peu supplanté le nominatif comme cela s'est produit en vieux français, à la fin du moyen âge, comme aussi en rhétique à une époque très ancienne et en sortant du domaine roman, dans les patois brabançons.

Mais si le nominatif en *-us* avait été réellement en usage dans le latin populaire de l'Espagne, comment se fait-il qu'il ait disparu si complètement ? Ceci n'a rien d'étonnant. Le cas en *s* du français médiéval est à peine

conservé dans six ou sept mots. Les cas obliques du latin ont certes existé en une certaine mesure dans les dialectes populaires puisque le datif vit encore en roumain et que dans toutes les langues romanes, il y a des traces plus ou moins nombreuses de génitifs et d'ablatifs. Malgré cela, ces cas ont disparu absolument de la grammaire des idiomes romans. Le nominatif des thèmes consonantiques qui n'avait pas les mêmes raisons de disparaître que celui des thèmes en *o* (dans l'hypothèse de M. Mohl) et qui n'a donc cédé le pas à l'accusatif que sous une poussée syntactique, n'a pas laissé de traces bien notables en espagnol, à peine quelques mots. Enfin, il est bien téméraire de déclarer que *Dios*, *Carlos*, etc. sont des mots savants. Le nom de Dieu est populaire dans la plupart des langues romanes (it. *Iddio*, fr. *Dieu*, roum. *Zeu*, rhét. *Diaus*, cat. *Deu*) et l'on n'a pas le droit d'en faire un mot savant en espagnol sous prétexte qu'il subsiste sous la forme du nominatif, car c'est là une particularité propre à tous les appellatifs (1) et le nom de Dieu est par excellence un appellatif. On pourrait tenir un raisonnement analogue pour Carlos, Luís et autres prénoms en *os* car en français, aussi, ces noms nous ont souvent été transmis sous la forme du nominatif, (cf. Charles, Jacques, etc.) sans qu'on doive y soupçonner d'action savante, simplement parce que ces noms étaient usités très fréquemment au vocatif. La conservation du nominatif dans quelques appellatifs m'apparaît donc comme un phénomène normal, tout aussi naturel que le maintien du génitif-locatif dans plusieurs noms de lieux espagnols et portugais. (cf. Leite de Vasconcellos. Rev. hisp. II p. 117):

(1) En vieux français, ce sont précisément les appelatifs qui ont le plus généralement conservé le nominatif.

Mastir, *Almonaster* = *monasterii*
Citadelle = *civitaticulae*
Arazede = *Ericeti*
Chaves = (*Aquis*) *Flaviis*
Sagres = *sacris*.

Ici encore, les noms étaient conservés sous la forme du cas où ils étaient le plus usités.

On en peut conclure tout naturellement que le nominatif en *-os* a existé dans le latin d'Espagne au même titre que le datif en *is* et le génitif en *i*. Il a disparu comme eux, non par une cause phonétique qui l'aurait rendu semblable à l'accusatif en *o*, mais par suite d'une action d'ordre morphologique qui a successivement fait substituer ce dernier cas à tous les autres. Comme les cas obliques, le nominatif n'a subsisté que dans quelques noms, là précisément où l'on avait lieu de s'attendre à sa conservation.

§ 14. m *finale*.

Les inscriptions vulgaires fourmillent de graphies où l'*m* finale est omise sans qu'on puisse invoquer sérieusement ni raisons syntactiques ni motifs techniques pour rendre compte du fait. M. Diehl (1) qui a certainement fait tous ses efforts pour réduire le nombre de ces exemples est obligé de reconnaître qu'en douze cents cas au moins, on ne peut trouver aucune raison à l'omission de l'*m*. Aucun trait de la langue vulgaire, même parmi les mieux établis, n'est attesté par autant de témoignages.

D'autre part les langues romanes ont universellement

(1) De *m* finali epigraphica 1899.

fait tomber l'*m* finale atone qui n'a laissé aucune trace.

Il paraît dès lors tout à fait justifié de regarder la disparition totale de l'*m* finale comme un phénomène des plus anciens, caractérisant le latin vulgaire.

On peut cependant objecter, tout d'abord qu'en certaines régions, l'*m* finale a été, abstraction faite de quelques fautes relativement rares, fort fidèlement écrite dans les inscriptions ce qui se comprendrait plutôt difficilement à supposer que l'*m* eût été absolument muette. A Pompéi, par exemple, même dans les *graffiti* en langage vulgaire, *m* est généralement maintenue (Corssen I, 275) et en dehors de cette localité, on n'a pour ainsi dire pas d'exemple d'*m* finale omise au 1er siècle en Italie (cf. Hammer, Die frühe Verbreitung verschiedener romanischer Lautwandlungen im alten Italien p. 40). Dans les provinces qui à cette époque étaient les plus cultivées, comme la Cisalpine, on ne laisse que de loin en loin échapper cette négligence. M. Eyssenhardt (Römisch und Romanisch p. 128) n'en a trouvé que 45 exemples sur les 9000 inscriptions de ce dernier pays.

De plus, on rencontre assez souvent dans les inscriptions populaires *n* pour *m* finale, ce qui suppose que l'*m* finale était encore un son assez vivant pour être l'objet d'altérations dans la langue vulgaire (cf. Diehl, p. 302 sqq.).

De fait, il y a bien lieu de penser que si l'on écrivait *n* pour *m*, c'était réellement parce qu'on prononçait *n*, puisque *n* pour *m* apparaît le plus généralement dans les monosyllabes et que nous savons pertinemment que dans cette position *m* n'est point tombée mais s'est précisément changée en *n*, ce que prouvent les formes romanes : esp. *quien*, roum. *čine*, vx-sarde *chen* (1) = lat. *quem*,

(1) Hofman, p. 80.

fr. *rien* = *rem*, it. *spene* = *spem*, it. *sono* = *sum*, fr. *mien*, *tuen*, *suen*, *men* (mon), *ton*, *son* = *meum*, *tuum*, *suum*, it. *con*, vx-sarde *cum*, *cun* = *cum* (1).

Si donc dans les monosyllabes, la graphie *n* pour *m* correspond à un fait phonétique, on peut induire par analogie, avec quelque probabilité qu'il en est de même dans les polysyllabes. Donc *m* finale s'est prononcée en latin dans une certaine mesure ; mais selon quelle règle ?

D'après les témoignages des grammairiens et divers autres indices, il paraît bien que la disparition de l'*m* finale se produisait d'après une loi de *sandhi*.

Devant les initiales vocaliques, l'*m* aurait été peu ou point articulée.

En effet, elle n'empêchait pas l'élision en poésie et Quintilien IX, 4, 39 écrit : « quotiens *m* ultima est et vocalem verbi sequentis ita contigit ut in eam transire possit, etiamsi scribatur tamen parum exprimitur sed obscuratur..... ». D'autres semblent vouloir dire qu'on ne la prononçait pas du tout, comme Velleius Longus VII, 54 : « cum dicitur « illum ego » et « omnium optimus » illum et omnium *m* terminat nec tamen in enuntiatione apparet » et Caecilius Vindex dans Cassiodore VII, 206, 17 sqq. « *m* litteram ad vocales primoloco in verbis positas si accesserit, non pronuntiabimus..... » (2).

D'après Velleius Longus VII, 80, 17 sqq., le grammairien Verrius Flaccus aurait souhaité de n'écrire que la moitié de l'*m* (Ʌ) devant voyelle : « ut appareret exprimi non debere ».

Dans les inscriptions soignées, notamment en Espagne

(1) En anc.-esp., on a encore : cuan (quam) tan (tam) alguien (aliquen).
(2) Seelmann, 362 sqq.

(voyez ci-dessous) l'*m* n'est guère omise que devant les initiales vocaliques.

Il semble donc bien que tout s'accorde à démontrer que dans cette position, l'*m* était totalement muette ou du moins était réduite à un son peu perceptible. MM. Lindsay (p. 62) et Seelmann (p. 363) font de cette *m* une spirante nasale, un *w* prononcé par le nez. M. Meyer-Lübke I § 403. 7 pense que cette *m* indiquait seulement la nasalisation de la voyelle (1).

Devant consonne, au contraire, l'*m* finale paraît avoir eu plus de résistance. Elle ne manque jamais de faire position en poésie alors que l'*s* finale ne comptait souvent pas.

Cæcilius Vindex (cf. Cassiodore. K. VII. 206. 17 sqq.) qui prétend que l'*m* est muette devant les voyelles initiales, écrit formellement que « cum autem ad consonantes aut digamma aeolicum, pro quo nos *u* loco consonanti posita utimur, tunc pro *m* littera *n* litterae sonum *decentius* efferemus ».

Comme nous venons de le voir, cette transformation de l'*m* en *n* est en une certaine mesure affirmée par les inscriptions. Il est probable que c'est d'abord devant dentale que l'*m* finale sera devenue *n*, tandis qu'elle passait à la nasale gutturale devant *c* et *g* (2). Cette prononciation se serait généralisée ensuite.

(1) On peut à bien des points de vue comparer l'*m* latine à l'*m* sanscrite qui s'assimilait à toutes les initiales consonantiques et qui, en de multiples positions, s'assourdissait comme l'*m* latine au point de n'être plus qu'un vague « Nachschlag » nasal (anusvāra) ou de disparaître complètement en nasalisant la voyelle précédente (anunāsika). (Cf. Whitney, *Skrt. Gram.*, § 71).

(2) Cf. Seelmann, p. 364. — Il en est de même dans les textes grecs de la meilleure époque : τὴγ γυναῖκα, τὴμ βουλήν (G. Meyer, § 274).

M. Meyer-Lübke (I § 405. 7 et Grund. Rom. Phil. I, p. 365) a émis quant à la distribution de l'*m* finale, une hypothèse très séduisante, qui est bien en rapport avec la situation que les grammairiens nous signalent. Il admet que l'*m* serait tombée devant les voyelles, devant *i̯* et *u̯*, devant *h* et les spirantes. Devant les explosives, il y aurait eu assimilation. *In pausa*, l'*m* aurait été très faiblement articulée, jusqu'au 2e siècle en Italie, jusqu'à la chute du *v* intervocalique en roumain. Plus tard, les formes sans *m*, plus communes dans le discours, auraient expulsé les autres. En un mot la clef du traitement d'*m* finale dans le *sandhi* externe serait fournie par celui de l'*m* finale du préfixe *cum* dans le *sandhi* interne. *Cum* devient en effet *co* devant toutes les voyelles et devant *h*, même dans l'orthographe classique (*coagulare*, *coetus*, *cohibere*) et dans les vieilles inscriptions *cum* se réduit aussi à *co* devant *i̯* et *u̯*, devant *s* et *f* (*cojux*, *coventus*, *cofundere*, *cosentire*) (1). Les langues romanes reproduisent la situation du vieux latin pour *cum* et même pour *in*, cf. a. fr. *covent*, *couvent*, prov. *efflar*, *covit*, *eveja*, *evers*, *cofessar*, *cofondre*, *effern*, fr. *coutume*, *cousin*, rhétiq. *ufflor*, *uffiern*, *uffont* (= infantem), picard et provençal *efant* (2).

Il reste à savoir quand les formes sans *m* ont supplanté les autres définitivement. Déjà dans les vieilles inscriptions latines, *m* tombe devant toutes espèces d'initiales. Il suffit de citer : « honc oino ploirume cosentiont Romae duonoro optumo fuise viro, Luciom Scipione filios Barbati » dans l'épitaphe de L. Corn. Scipion. (CIL. I. 32).

Ce n'est que dans les monosyllabes qu'elle se maintient fidèlement (Seelmann, p. 356) et l'on remarque que c'est

(1) cf. *coventioned* CIL. I. 196, *coiogi* I. 1064, *cosentiont* I. 32.

(2) Meyer-Lübke, I, § 484, Karsten. Uitspraak van het latijn, p. 108.

surtout après ces petits mots que Plaute s'abstient de faire l'élision. Comme dans les langues romanes aussi, l'*m* s'est maintenue dans ces vocables, on ne peut s'empêcher de trouver frappant l'accord entre le vieux latin et les idiomes modernes.

Les inscriptions vulgaires qui sont l'intermédiaire entre ces deux extrêmes, fourmillent précisément d'omissions de l'*m*, même devant les explosives comme nous le verrons ci-dessous pour l'Espagne en particulier ; et d'autre part dans les monosyllabes telles que *cum*, elles offrent souvent des graphies en *n*, qui, avons-nous vu, sont un témoignage du maintien de la nasale.

L'Appendix Probi affirme expressément la disparition de l'*m* dans des mots latins de toute nature : « *triclinu*, *passi*, *numqua*, *oli*, *ide* ».

Cette harmonie dans les témoignages nous engage donc à penser que dans la langue vulgaire, déjà avant la période classique, l'*m* finale des polysyllabes avait disparu et que la situation était analogue à celle des langues romanes aujourd'hui.

Naturellement cette manière de voir vient se heurter aux diverses considérations, citées plus haut, qui semblent indiquer une survivance plus longue de l'*m* finale devant initiale consonnantique.

Toutefois, il suffirait pour expliquer le maintien assez général de l'*m* dans les inscriptions et son évolution en *n*, de supposer, ce qui est d'ailleurs plus que vraisemblable, que l'*m* finale avait été maintenue par l'idiome classique dans les positions que la phonétique syntactique lui avait assignées (1). Beaucoup de demi-lettrés rétablirent, sans

(1) On expliquerait ainsi très bien l'épithète de *decentior*, que Caecilius Vindex donne à la prononciation de l'*m* devant consonne (Voyez ci-dessus).

doute, aussi l'*m* dans leur parler et cela probablement sans discernement. Ces *m* plus ou moins artificiellement conservées auraient ensuite été transformées en *n* soit sous l'influence des initiales en dentales, soit plutôt en vertu de la même loi qui fit évoluer en *n*, l'*m* des monosyllabes. Il se sera passé ici le même phénomène que pour les *dy*, les *ty* et autres phonèmes, conservés sous une action savante, au delà de leur période normale. Ils auront obéi aux mêmes lois que ceux de ces mêmes phonèmes, maintenus dans la langue vulgaire en vertu de son évolution naturelle, dans certaines positions exceptionnelles.

---

*Cas d'omission d'*m *finale dans les inscriptions d'Espagne.*

A. Accusatif et ablatif après les prépositions

1. *Graphies inverses.*

cum Pacatianum 405.
in locum posuerunt 1064.
jacet in locum Campaniensem 3354.
in locum marmoravit 1066.
pro vernaclam 6267 a.

2. m *omise après les propositions*

aram at lucu 5811 (insc. vulg.).
ob merita in colonia 35.
in memoria posuit 6115.

adlecto in equite 4251 {
On trouve ailleurs l'accusatif :
adlecto in decurias 1180.
adlecto in numerum 4463.
Cette inscription est pleine d'assimilations.

in honore| pontificatus 2105. L'inscription est officielle et soignée. Je crois donc qu'on a réellement voulu mettre l'ablatif ou sinon ce serait une *m* omise à dessein, en marge.

ob natale aquilae 2552 (a. 163). Comparons *ob meritis* 497. Peut-être est-ce l'accusatif neutre.

post morte| 1367. *m* omise en marge. L'inscription est assez correcte.

B. *m* non élidée en prosodie.

hunc cause mese*rum*, hunc querunt vota dolentum	IHC. 165.
prex tua hunc teneat lap*sum* ad pascua vitae	IHC. 218 (a. 818) !
vitam duxit praeclar*am* ut continet norma	IHC. 258 (a. 1039).
regem Nami*rum* Adephonsi filium	IHC. 257 (a. 929).
(Il y a peut-être rime, cf. Diehl. p. 132).	
jam solvi devitum commu*nem* omnibus unum	IHC. 12 (a. 593).
veter*um* et titulis addit Solla suum	IHC. 230 (a. 680).
adjuncto pollet cura sancto*rum* in arce	IHC. 220 (a. 923).
qui Christo famulam petiit vit*am* adolescens	IHC. 223 (a. 931).

C. *m* omise par nécessité prosodique.

dum simul dulcem cum viro carp*ere* vitam	IHC. 12 (a. 593).
per ordi*ne*...... sexta ??	IHC. 149 (a. 739).
at perpet*ua* vita	IHC. 128 (a. 762).

D. Noms de nombre.

quinde ci|
septe mesibus } 4331.

septe... et... IHC. 157.

E. Ablatif pour accusatif ou *m* omise a l'accusatif (?).

morte obierunt 2215. Inscription soignée. Je crois donc qu'on a réellement voulu écrire l'ablatif. cf. *fato obisti* 4315.

morte s[ubirem] 3453. Leç. douteuse.

patria et populum frui 6109. *frui* avec l'accusatif se rencontre plusieurs fois en Espagne.

Dans *patria*, il y a donc bel et bien une *m* omise comme dans *datu* pour *datum* qui précède dans l'inscription.

Graphies inverses { *Astigim devectum* CIL XV. 4359.
Hispalim devectum XV. 4007, 4223.

F. *m* OMISE DANS LES EXPRESSIONS : *curam agere*, etc.

animam advertere (cf. Diehl. p. 208).
cura| *agente* 4853 (a. 238) (Inscr. miliaire).
cura agen|*te* 2887.
cura adhibebas 6102 (Époque d'Adrien).
anima adversio 5439. III, 5, 7 (Inscription officielle de l'époque républicaine).
anima adverterunt 6278. 2 (Inscr. off. a. 176).
que ad modum 5439. IV. 2, 14 (Insc. off. de l'époque républicaine).

G. *m* OMISE « *in margine* ».

siste paru| *lacrimas* 1088. Cette inscription renferme bien d'autres vulgarismes.
nequa| 488. Inscription soignée. Sans doute une abréviation.
privatu| 5707. Abréviation probable.
palmaru| 1739. Inscription barbare.
Penoru| 5736 (a. 267). Inscription barbare.
Veliagu| 5715. Inscription barbare.
memoria| *fecit* 2616, 2918, 3049.
ara| *posuerunt* 5877. Inscription barbare.
faciendu| 214. Abréviation probable car on a resserré le mot.
quindeci| 4331. Ce n'est pas une abréviation car le même lapicide a omis l'*m* dans *septe*, une ligne plus haut.
annoru(R) EE VIII. 2, 123.
annoru| 1818, 1894, 2061.
post morte| 1367.
in honore| 2105 (voyez ci-dessus). Ablatif pour accusatif.
cura| 4853.

H. *m* OMISE DANS L' « *Instrumentum domesticum* ».

leopardoru| 6328 b. (2d, 3e s.).
Teanu| *fanu*| 6254, 18.
solaru| 6251.
Vetiocu EE. VIII. 2 ; 262, 89.
cimera 6338 p.

I. ABRÉVIATIONS EN DEHORS DE LA MARGE.

qua 5189, *mesu* 5535, *fabru* 2479 (2d s.), *parentu* 742 (a. 219).
Toutes ces inscriptions sont resserrées par de nombreuses abréviations. Il n'en est pas de même pour les exemples suivants et c'est sans raisons suffisantes que M. Diehl p. 219, les range dans cette catégorie : *votu* 5670, *ara* 677, 2350, 5714, EE. 8. 15, 165.

J. *m* OMISE DEVANT UNE *m* INITIALE.

parvo munus 4137, *qua misera* 5189, *septe mesibus* 4331, *sorte miserandus* 1088 (3e s.), *cu marito* 6191 (2d s.) (1).

K. GÉNITIFS PLURIELS DES ETHNIQUES BARBARES (2).

Ces ethniques dont la forme pleine est en *-qum*, *-gun*, affectent assez fréquemment les finales *cu*, *gu* (e. g. 5715, 5321, 5715, 5350, BAH. 26, p. 61). On a aussi *-oru* pour *-orum* (5731, 5736, 5714, 5742, 4967, 46). M. Diehl cite aussi comme exemples de la chute de l'*m* : *Arcailo* 5762, *Attesuclo* 5814, *Beriso* 5739, *Elurico* 6310, *Taurico* 6295, *Eburanco* 2828, *Turaesamicio* 5819, *Vailico* 2838, *Contucianco* 3120, *P...iango* 2771.

(1) Exemple omis par M. Diehl.
(2) Peut-être déjà sur une monnaie de l'époque républicaine : *Saguntinu* CIL. 1. p. 142 ; mais c'est probablement le neutre d'un adjectif (Diehl, p. 238).

L. *m* OMISE SANS RAISON APPARENTE.

-*am* : *ara* : *angelici* 809, *ara pos.*, *ara fec.*, 5877, 677, 2350, 5717, EE. 8. 2. 15. 165.

tesera dedit 4963 (a. 27), *porta romana* EE. 8. 2. 316 (Vulg. 1er s.) (1), *justa esse* 1963 (1er s. offic.), *ea* 1964. IV. $_{49}$, *statua* 5715 (2d s.), *cupa* 6178 (3e s.), *exhedra* 4085 (2d s.) (1), *impensa publica* 4611, *Cimera* 6338, p. *memoria* 2918, *iniqua* 1088 (2).

-*em* : *sanitate* : 1044, *cinere* 2146, *merente* 5745 (1).

-*um* : *misolio* : 5144, *annoro* 3679, *annoru* 1385, 1812, 2380, 2983 (1er s.), 3284, 5777, 5793, 6300, 953, 1126, 1607, 3258, 3680, 3694, 5035, 3692, 1818, 1894, 2061, 3332, 2684 (1) BAH. 30. p. 493 (4e s.) (1). *daeu* (= datum) 6109 (2d s.), *gradu* 558, 1094, *meu* 1222, *praemiu* 2265, *faciendu* 2484, *portu* CIL. XV. 3976, *monumentu* 6297, 6298, *superu* 4174, *lucu* 5136, *tumulu* 5729, (1), *solariu* 6251, *votu* 5670, *mesu* 5535.

Dans la *Lex Ursonensis* (5439) le lapicide a plusieurs fois omis l'*m* finale ou l'a ajoutée indûment.

A l'époque chrétienne, on a, comme on peut s'y attendre, un grand nombre d'omissions de l'*m*, sans qu'il vaille la peine de les énumérer.

A considérer cette liste d'exemples, on est d'abord frappé par le petit nombre de graphies inverses. On ne trouve guère que l'accusatif au lieu de l'ablatif après les prépositions. Cela se produit après *in* dont le régime, même dans la langue classique, hésitait dans un assez grand nombre de cas entre l'accusatif et l'ablatif, après *cum* qui, impliquant plutôt le rapprochement que l'éloignement, a commencé à régir l'accusatif dès le plus ancien latin vulgaire (cf. « Saturninus cum suos discentes » à

(1) Ces exemples manquent chez M. Diehl.

(2) *in margine* mais l'inscription contient d'autres vulgarismes

Pompéi. CIL. IV. 275), après *pro*, ce qui est aussi un vulgarisme très répandu (Diehl. p. 46 sq.). Ce sont donc là des phénomènes purement syntactiques comme d'ailleurs les exemples de l'ablatif au lieu de l'accusatif après *in*. Dans *ob natale* on a peut-être un accusatif neutre. *Morte obierunt*, *populum frui* ne sont aussi que des faits syntactiques puisqu'on lit ailleurs *fato obisti* et que l'accusatif après *frui* se rencontre plusieurs fois dans les inscriptions espagnoles

M. Diehl a constaté souvent la chute de l'*m* dans les noms de nombre. Il y voit une analogie exercée par *quinque* sur *septem* et *tredecim*. Je ne puis admettre cette manière de voir. Si *m* manque fréquemment dans les noms de nombre, c'est que ceux-ci sont communs sur les épitaphes et se terminent généralement par *m*. L'influence de *quinque*, seul nombre en *e*, aurait difficilement contrebalancé celle de la grande quantité des nombres terminés en *m*. L'analogie inverse se comprendrait bien mieux. Or M. Diehl n'a trouvé qu'un seul cas de *quinquem* (p. 195).

Quant à *cura agere*, *anima advertere*, *que ad modum*, j'y vois, comme M. Diehl p. 208, de simples mots composés. Ces locutions si fréquentes ne formaient plus qu'un seul groupe de souffle et l'*m* y a subi le même sort que dans *comitus* > *coctus*, *comactum* > *coactum*, etc.

Quand l'*m* finale est absente en marge, on doit souvent raisonner comme pour l'*s* omise dans les mêmes conditions. Il y a lieu de penser que l'*m* marginale a été négligée à dessein, notamment quand on a affaire à des inscriptions soignées comme 488, 3332, 1367 ou quand l'emploi de ligatures témoigne chez le lapicide du désir de serrer le texte (214, 3332, 5707, EE. 8. 125).

Il est clair, pourtant, que l'omission de l'*m* marginale

n'a pas été comme celle de l'*s* un procédé régulier, car elle est assez rare, se rencontre plutôt dans les textes vulgaires et se produit après toutes espèces de voyelles et dans les noms communs alors que l'*s* marginale n'était laissée de côté que dans les noms propres en *-us* et cela dans des textes généralement soignés. Dans l'« Instrumentum domesticum » non plus l'omission de l'*m*, contrairement à celle de l'*s*, ne paraît pas avoir été provoquée par le manque d'espace. Elle est assez rare en marge et se produit pour *cimera*, *leopardoru* sur des objets offrant beaucoup de surface.

m finale omise devant *m* initiale a pu dans plusieurs cas n'être qu'une haplographie analogue à *caru suis*.

Quant aux ethniques barbares, ils se rencontrent en général dans des inscruptions fort mal soignées. Contrairement à l'opinion de M, Diehl, je ne crois pas que ceux qui se terminent en *o* soient des génitifs pluriels. On a affaire ici, je crois, au suffixe *-o(n)* qui s'ajoute à toutes espèces de noms propres en Espagne, ou parfois à *-ico*(*n*) qui sert à former de nombreux hypocoristiques celtiques. Dans certains cas aussi, *-o* transcrit simplement la finale ibérique *uy*, *ui* car les noms propres *Alorildo*, *Alarquio* apparaissent dans les inscriptions en caractères indigènes de la Navarre sous les formes : *Ylarqiuy*, *Alorildui*, etc. (Fita. BAH. 25). Or, les ethniques en *-o* sont précisément une spécialité des régions cantabriques.

Après avoir éliminé de la sorte toutes les catégories d'exemples où la chute de l'*m* peut être attribuée à des raisons particulières, il nous reste encore environ 75 exemples dans lesquels l'omission de l'*m* est injustifiable et constitue un véritable vulgarisme dont j'ai tenté de donner une interprétation au début de ce paragraphe.

En examinant ces nombreux exemples, nous constatons que *m* se maintient fort bien dans les monosyllabes (On n'a qu'une fois *du* pour *dum*). Elle s'y transforme en *n* dans *tan*, *cun*, deux faits qui s'accordent bien avec la situation en roman.

On remarque aussi que 55/75 des exemples ont été trouvés dans des inscriptions vulgaires.

m est très rarement oubliée dans les textes officiels, circonstance qui suffirait à distinguer nettement ce phénomène de celui de l'omission de l'*s* et lui donne clairement le caractère d'un vulgarisme.

m tombe quatorze fois devant voyelle dont dix fois dans des textes assez corrects, ce qui montre que c'est dans cette situation qu'on se permettait le plus aisément de supprimer l'*m*. Cela confirme l'hypothèse qui admet que l'*m* s'effaça le plus anciennement devant les initiales vocaliques. Il est curieux à ce propos de signaler l'exemple du second siècle : *patria et populum frui* où *m* absente devant *et* est écrite devant *frui*.

Devant les consonnes, *m* est perdue dix fois devant des spirantes dans des inscriptions très diverses, deux fois devant *l*, treize fois devant des explosives mais cela presque toujours dans des textes vulgaires. Tout cela est en accord avec les théories exposées en tête de ce chapitre. On voit en même temps que les textes vulgaires ne font aucune distinction ce qui tend à nous faire penser que dans l'idiome populaire, la chute de l'*m* s'étendit bientôt devant toutes les initiales.

Quant à la date des inscriptions, les plus anciens exemples datés sont *tesera* (a. 27), *anoru* (1er s.), *porta romana* (1er s.), dans des textes nettement vulgaires. A la fin du 1er siècle on a quelques exemples dans les textes

officiels 1963, 1964. Ceux-ci deviennent plus nombreux aux seconds et troisièmes siècles sans permettre de tracer d'une manière sûre la marche du phénomène.

m ET *n* A LA FINALE.

a) *n* pour *m* dans les monosyllabes :

tan mulieribus 5181 (1[er] s. *Metallum Vipascense*).
cun Saenica 1765 (Leçon traditionnelle rejetée par Hübner).
...*ivit cun*... 6338 y. (Exemple douteux).
cun conjuge IHC. 252 (a. 874).

b) dans les polyssyllabes :

mimoran (= memoriam) 6302 (Inscription très vulgaire).
cipun EE. 8. 2. 191 (1[er] s.).
sacrun 980 (rejeté par Hübner).
et dans les ethniques : *Celtigun* 6298 (cf. Celtici ?).
Boddegun 5718 (cf. *Boddus*, nom hispanique, 6298).
Aulgigun EE. 6338. k. (cf. *Avolgigorum* 2633).
Chilasurgun 1087 (en Bétique).
Balatuscun 2795 (cf. Fita. BAH. 25. p. 296).

c) *m* pour *n* et *nt*.

forsitam 4314 (ancienne).
amem IHC. 350 (= amen) (4[e] s.).
fecerum 508 (= fecerunt).

On a parlé ci-dessus de la transformation d'*m* en *n*, L'exemple *tan mulieribus* est d'une valeur douteuse. C'est, sans doute, une simple distraction du graveur qui écrivant « tan mulieribus quam viris » aura, peut-être, été hanté par « mulieribus tanquam viris » ce qui lui aura fait décomposer *tanquam* en *tan* et *quam*. Dans les ethniques barbares, il est impossible savoir si *-gun* est réelle-

ment une transformation de *-qum* car cette finale affecte sur les monnaies diverses formes telles que *qoš*, *qom*, *ken*, *kn*, *yn*, etc. *qum* est, peut-être, une latinisation d'un suffixe indigène se rapprochant davantage de *-gun*.

forsitam est influencé par *tam*. *fecerum* est l'ancêtre de l'italien *fecero*. Comme on l'a vu au § II, le *t* final est tombé très tôt (surtout en Espagne) dans la terminaison *-nt*. Dès lors *-un*, finale rare devait tendre à se confondre avec *-um*, d'autant plus que, du moins d'après l'hypothèse défendue plus haut, *um* se prononçait *un* dans diverses conditions. Je me permets toutefois de remarquer que *erum* pour *erunt* pourrait souvent, dans les inscriptions, n'être qu'une mauvaise lecture, l'*n* et le *t* ayant été réunis dans une ligature ressemblant fort à l'*m*.

A la fin de cette étude sur le consonantisme, signalons que l'on trouve en Espagne un exemple de la célèbre dissimilation de *quinque* en *cinque*. C'est dans IHC. 22.

Dans BAH. 32. p. 8. (inscription du 7e s.) on lit *quatro* (quattuor) qui est le substrat de toutes les formes romanes sauf le sarde *battor*.

Dans IHC. 123, on lit *prestrepit* qui est une modification euphonique analogue à celle qui s'est produite dans *preguntar* de *percunctari*. Notons dans ce même ordre de faits : *Tirtalico* 6338 vis à vis de *Tritalicum* 5077, EE. 8. 142, *Tritalicus* 2814 (cf. *Tritus*, nom indigène fréquent).

A. CARNOY.

RECHERCHES EXÉGÉTIQUES

LES 70 ANS DE JÉRÉMIE XXV : 11

ET

LES 70 SEMAINES DE DANIEL IX-24-27.

Rapports intimes qui existent entre les deux prophéties — identité d'interprétation.

PRÉFACE.

Les points de départ attribués aux 70 semaines. Légitimité d'une interprétation nouvelle. Origine de ce travail.

Depuis bien des siècles la prophétie contenue dans le chapitre IX de Daniel attire l'attention des exégètes rationalistes et chrétiens. Les uns la combattent, les autres la défendent, et dans ce conflit d'opinions toutes les paroles du texte ont été étudiées, scrutées et analysées. Leur signification étymologique, usuelle ou peu ordinaire, a été mise à contribution pour établir les thèses les plus opposées. Aussi le nombre des systèmes est-il considérable. Depuis les Septante, qui les premiers ont traduit l'original, jusqu'au dernier travail publié sur ce sujet, une grande variété d'interprétations n'a cessé de régner parmi les commentateurs.

L'exégète qui voudrait se donner la peine de fouiller la

tradition pour voir comment la prophétie a été expliquée au cours des siècles, serait sans doute étonné du nombre des hypothèses mises en avant pour résoudre les difficultés qu'elle renferme.

Nous ne voulons point passer en revue tous ces systèmes, mais afin de n'être pas trop incomplet et de laisser entrevoir avec quelle liberté les commentateurs ont supputé les 70 semaines, nous voulons examiner ici les principaux points de départ qu'on leur a assignés et conclure à la légitimité d'une interprétation nouvelle. Nous dirons aussi un mot de l'origine de notre mémoire et nous exposerons sa division.

§ I. Points de départ des 70 semaines.

Les points de départ que nous allons étudier sont au nombre de onze, savoir : la création de l'homme ; les chapitres XLIV-XLV d'Isaie ; le chapitre XXV de Jérémie ; les chapitres XXX et XXXI du même prophète ; le chapitre IX de Daniel ; Darius le Mède ; Cyrus le Perse ; Darius Hystaspe ; Artaxercès I, 7ᵉ année ; le même, 20ᵉ année ; Darius Nothus ; Artaxercès II Mnémon.

I. Création de l'homme.

Cette opinion est celle du savant exégète Origène (1). Daniel, dit-il, a compris la sortie de la parole dont parle l'ange Gabriel (au verset 24 du chapitre IX) en l'entendant de cette parole que l'Éternel prononça pour affermir les Cieux : cette parole fut aussi celle qui donna le jour au premier homme. A partir de ce moment jusqu'au Christ il y a 4900 ans. Les semaines, en effet, ne sont pas des

(1) Origène in ps. XXXII, 6.

semaines d'années, mais des semaines de décades. Ainsi le laisse entendre la dernière semaine qui va de l'apparition du Messie à la ruine de Jérusalem et qui par conséquent renferme 70 ans.

Inutile de nous arrêter à une longue exposition de ce système. Il nous suffira de dire que les semaines sont des septaines d'années et que la parole à laquelle l'ange fait allusion est une parole pour bâtir et restaurer Jérusalem et non une parole pour créer le monde et affermir les Cieux.

II. Isaie XLIV 26-28 et XLV 13.

« *Je confirme la parole de mon serviteur et j'accomplis ce que prédisent mes envoyés. Je dis de Jérusalem : elle sera habitée, et des villes de Juda : elles seront rebâties et je relèverai leurs ruines.... Je dis de Cyrus : il est mon berger et il accomplira toute ma volonté. Il dira de Jérusalem : qu'elle soit rebâtie, et du temple : qu'il soit fondé.* Is. XLIV 26-28.

C'est moi qui l'ai suscité dans ma justice et j'aplanirai toutes ses voies. Lui (hou), il rebatira ma ville et libérera mes captifs... Is. XLV, 13.

Les partisans de ce point de départ disent que le prophète Isaie dépeint Cyrus comme le restaurateur des villes de Juda. Toutefois, reconnaissant que le décret de ce monarque n'a point autorisé les Juifs à rebâtir Jérusalem et avouant que ce fut Néhémie qui reconstruisit les murs de cette ville, ils se tirent d'embarras en affirmant que Cyrus représente la série des rois de Perse, et que le démonstratif *lui* (hou), employé par le prophète au verset 13 du chapitre XLV, pouvant être pris dans un sens général, comme on le voit aux versets 4 et 11 du chapi-

tre XIV, doit recevoir cette interprétation qui le rapporte à la suite des rois de Perse. Bien plus, disent-ils, si après le verbe *faire revenir* on sous-entend le mot peuple, il y a une entière conformité entre la prophétie d'Isaie et le *dabar* visé par l'ange Gabriel.

Nous répondrons à ces exégètes qu'ils détournent de son sens naturel le déterminatif *hou*, et qu'ils font un vain appel au chapitre XLV d'Isaie. Ce chapitre forme un tout complet avec le chapitre XLIV, et c'est de Cyrus qu'il est question. L'exemple tiré du chapitre XIV n'est point concluant. Quant à imaginer que le mot *peuple* est sous-entendu, c'est là un bien faible argument.

Mais pourquoi continuerions-nous de réfuter cette opinion ? Personne n'y songe plus aujourd'hui, à cause de la date où ces paroles ont été prononcées. Ceux-là seuls pourraient y faire appel, qui prétendraient que le prophète les a dites au temps de la ruine de Babylone vers 540 av. J.-C.

III. Jérémie XXV 1-14.

« *La parole qui fut adressée à Jérémie sur tout le peuple de Juda, la 4*[e] *année de Jojakim fils de Josias, roi de Juda.... Tout ce pays deviendra une ruine, un désert, et ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans. Mais lorsque ces 70 ans seront accomplis, je châtierai le roi de Babylone et cette nation, dit l'Éternel....* »

Quelques commentateurs anciens et beaucoup de critiques modernes ont vu dans ce chapitre la parole (*dabar*) indiquée par l'ange comme devant servir de point de départ aux semaines. Ils prétendent, en effet, que toutes les prophéties de Daniel s'arrêtent à l'époque d'Antiochus. Toutefois, en remontant de 490 ans en arrière de ce

monarque, ils ne rencontrent aucune prophétie pouvant servir de point de départ. L'explication de la vision du chapitre IX serait donc impossible, si on ne remarquait que les 70 semaines sont divisées en 3 séries (7 ; 62 ; 1) et si l'on ne trouvait dans un certain parallélisme des deux premières séries, 7 et 62, la raison de cette singulière division. Les 62 semaines finissent au meurtre d'Onias 171 (av. J.-C.) (l'oint retranché) : elles remontent donc à l'an 605 ; les 7 semaines se terminent à Cyrus, 555 ; c'est donc qu'elles partent aussi de l'an 605. Or, en cette année 605, nous trouvons la fameuse prophétie de Jérémie sur les 70 ans.

Cette opinion présente un intérêt tout particulier. Aussi passons-nous la parole à deux de ses représentants les plus autorisés.

Mgr Meignan, après avoir dit que le regard de Daniel s'étend jusqu'aux derniers jours du monde, continue : « D'après cet ordre d'idées, l'oint qui doit être mis à mort après 62 semaines est Onias, le grand-prêtre ». Tel serait le terme *ad quem*, à savoir : l'année 171. Si l'on compte, en rétrogradant, à partir de cette année, soixante-deux semaines ou quatre cent trente-quatre ans, on arrive juste à l'année où Jérémie avait prédit à la fois la captivité (1) des soixante-dix ans et le retour des exilés, 605 avant Jésus-Christ, *terminus a quo* de la prophétie ; car c'est bien à la prophétie de Jérémie que Daniel dit clairement (2) vouloir fixer le commencement des semaines.

(1) Le prophète n'a point annoncé 70 ans de captivité : nous le verrons plus loin ; tous les commentateurs cependant le croient et l'écrivent.

(2) Ce qui est clair c'est que Daniel a interprété le nombre de Jérémie XXV 11 : il est faux de dire que Daniel entend fixer en cette année 604 le point de départ des semaines. Nous le montrerons.

« Mais dans ce calcul on ne tient pas compte d'une période de sept semaines ou quarante neuf ans. On croit écarter cette difficulté en disant que rien ne démontre que dans l'intention du prophète, ces sept premières semaines doivent être additionnées aux soixante-deux autres. La place qu'elles trouvent entre deux faits bien connus nous invite à les regarder comme formant une série à part. Elles aboutissent à un oint-prince qui ne saurait être autre que Cyrus. Or il se trouve précisément que quarante-neuf ans se sont écoulés entre l'oracle de Jérémie (605) et l'avènement de Cyrus au trône des Mèdes (556) (1). »

Le savant bénédictin dom Calmet cite dans sa Bible les opinions de Marsham et du P. Hardouin qui, eux aussi, voyaient dans l'époque des Macchabées le terme de cette prophétie. Il ajoute : « Ce système n'a rien de contraire à la foi puisqu'on y suppose que J.-C. est à la fin de la prophétie et que c'est à lui seul qu'elle se termine dans son premier sens et dans la première intention de l'Esprit Saint. Il n'a rien de contraire à l'usage des prophètes qui proposent ordinairement le type et la figure du Messie dans quelque sujet ou dans quelque événement de l'A. T., afin que l'exécution littérale de leur prophétie en ce premier sens serve de preuve et d'assurance à ce qui doit s'exécuter plus parfaitement en un autre sens dans la personne et dans la vie du Messie. Enfin, il n'a rien d'opposé à la foi, puisque jusqu'ici l'Église n'a rien décidé sur la manière dont les 70 semaines de Daniel doivent s'expliquer, que les sentiments des Pères et des Docteurs sont très partagés entre eux sur cette matière et qu'enfin

(1) Meignan. Les derniers prophètes d'Israël, Paris, V. Lecoffre, 1894, p. 121.

il y a des interprètes catholiques qui ont suivi cette hypothèse (1). »

Les critiques modernes affirment également que les prophéties de Daniel se terminent toutes au temps de la persécution d'Antiochus. Ils prétendent en outre que l'auteur de ce livre fut contemporain des événements qu'il a l'air de prédire ; mais dom Calmet et Mgr Meignan conservent à ces prophéties leur authenticité historique et chronologique.

Que faut-il penser de cette opinion ?

Nous ferons remarquer d'abord que si les défenseurs de cette hypothèse s'accordent tous au sujet d'Onias qui serait le *maschiah* mis à mort, ils ne s'entendent plus quand il s'agit d'identifier le *maschiah-nagid*. Les uns voient Cyrus dans cette expression ; d'autres y trouvent Zorobabel. Mais passons, et voyons quelques-uns des arguments sur lesquels cette opinion est fondée.

Des critiques soutiendront-ils que Daniel avait en vue un prolongement des 70 ans de ruines annoncés par Jérémie au verset 11 de son chapitre XXV ? Les 70 années ayant pris fin en 516, les 70 semaines auraient dû commencer à ce moment pour se terminer vers l'an 30 avant N. S. Or, cela n'est possible que dans notre système, car de 516 à 171, il n'y a ni 7, ni 62, ni 69 semaines.

Voudrait-on faire partir les 70 semaines du moment où commencent les 70 ans de ruines ? Elles auraient commencé en 587 : mais de 587, comme de 516, il n'y a, jusqu'à 171, ni 7, ni 62, ni 69 semaines. Ce prolongement des 70 ans de ruines n'aboutissant à aucun résultat, les critiques ont imaginé que les 70 semaines étaient une

(1) Dom Calmet. *Bible.*

transformation des 70 ans de ruines. Mais alors elles ont dû commencer en 587 avec la destruction de Jérusalem et des villes de Juda. Or de 587 il n'y a, jusqu'en 171, ni 62, ni 69 semaines.

Pour échapper à toutes ces difficultés, les critiques prétendent que Daniel, en transformant les 70 années de ruines en 70 semaines, plaça le point de départ de ces semaines en la 4e année de Jojakim, au moment où Jérémie annonça les ruines de Juda, 605 avant l'ère vulgaire. S'il en était ainsi, le prophète aurait agi d'une manière très arbitraire ou aurait confondu les 70 ans de ruines avec les 70 ans de servitude. Qu'il n'ait point confondu les ruines avec la servitude, il le laisse entendre assez clairement dans les premiers versets de son chapitre IX, où il dit avoir compris qu'il devait s'écouler 70 ans de ruines pour Jérusalem. Aurait-il arbitrairement choisi ce point de départ ? Nous répondons qu'il n'a point agi avec arbitraire et qu'il n'a point choisi ce point de départ pour les 70 semaines. L'aurait-il choisi, qu'il se serait grandement trompé sur la nature de la prédiction de Jérémie. Ce prophète, en la 4e année de *Jojakim* (605 av. J.-C.), annonce 70 ans de servitude pour les Juifs et 70 ans de ruines pour Sion. Sa prédiction n'est donc en aucune manière une parole pour la restauration et la reconstruction de Jérusalem, ainsi que l'exige le *dabar* fixé par Daniel comme point de départ des 70 semaines. Mais si la prophétie de Jérémie, annonçant 70 ans de servitude et de ruines, ne remplit point les conditions requises par le message de l'ange Gabriel, comment l'auteur du livre de Daniel a-t-il pu la prendre comme point de départ ?

Supposons, cependant, que telle eût été la conduite de Daniel, il faudrait encore admettre qu'il a cru que les

70 ans de Jérémie n'avaient pas eu leur accomplissement. Là encore il serait tombé dans l'erreur, car les 70 ans prédits par Jérémie étaient accomplis sous leurs deux formes. La servitude a duré de 608 à 538 et les ruines de 587 à 516. Cette erreur serait d'autant plus extraordinaire que, d'après certains critiques, l'auteur du livre de Daniel aurait vécu au temps des Macchabées. Ne savait-il donc pas par Aggée que les Juifs, au retour de Babylone, s'étaient empressés de bâtir leurs maisons (1) ? Ignorait-il que le temple avait été reconstruit sous Darius (2) ? N'avait-il pas lu que Néhémie avait rebâti les murs de Jérusalem, la citadelle et les maisons nationales (3) ? Si l'auteur de Daniel vivait vers 170 (av. J.-C.), il connaissait toutes ces choses, car il lisait les livres sacrés (4). Et il aurait imaginé que tous ces faits n'avaient pas eu lieu !

Mais, diront les critiques, quelles que soient les objections qu'on peut élever contre cette opinion, nous avons dans le rapprochement des versets 2 et 24 du chapitre IX, la preuve certaine que les 70 ans de Jérémie ont été transformés en 70 semaines et que le point de départ de ces semaines est la prophétie contenue au chapitre XXV, verset 11, de Jérémie.

Daniel écrit en effet au verset 2 de ce chapitre IX : « *Du nombre donné par l'Éternel à Jérémie, j'ai compris qu'il devait s'écouler 70 ans pour les ruines de Jérusalem* ». Mais comment comprendre ces 70 ans de ruines, puisque, environ 440 ans après cette prophétie, au temps prétendu de Daniel, la dévastation pesait encore sur Jérusalem ? Le

(1) Ag. I.
(2) Esd. VI.
(3) N. I-II.
(4) Daniel IX 1-2.

prophète le demandait à Dieu, quand tout-à-coup l'ange Gabriël lui apparaît et lui dit : « 70 semaines sont fixées sur ton peuple et sur ta ville sainte.... (1) ».

Ce rapprochement qui sourit à tant de critiques modernes, loin de montrer que les ruines de Jérusalem vont avoir une *fin*, démontre, au contraire, qu'elles vont devenir *définitives* (2). De plus, les paroles de Daniel au verset 2 du même chapitre prouvent, non que les 70 ans de ruines sont transformés en 70 semaines, mais que le nombre donné par l'Éternel à Jérémie, et qui annonçait 70 ans de servitude, devait aussi s'entendre de 70 ans de ruines. Ceci nous paraît certain. Quant au rapprochement du verset 2 avec le verset 24, il fait assez clairement comprendre que les 70 semaines devaient être interprétées comme le prophète avait interprété les 70 ans.

On soutient encore que la prophétie du chapitre IX ne vise pas d'événements autres que ceux qui sont relatés dans les chapitres précédents. Cette affirmation nous paraît peu conforme aux textes.

Au chapitre VIII, le prophète annonce une profanation : au chapitre IX, la perspective est une destruction. Là (VIII 14), nous apprenons que le temple sera purifié ; ici l'ange nous dit que c'est sa fin (IX 26).

Si les paroles de l'ange au chapitre IX se rapportaient à celles des chapitres VII et VIII, on s'attendrait à rencontrer l'article devant les noms qui désignent des personnages ou des choses dont il a déjà été fait mention. Ainsi en est-il au ch. IX : *les* livres, *les* ruines, *la* ville, *la* semaine, *les* 62 semaines etc. qui désignent des choses déjà connues. Les mots mesomem, šomem, nagid-habbô

(1) Daniel IX : 24.
(2) Daniel IX : 25-27.

et mašiah-nagid, qui viseraient des personnages déjà nommés aux chapitres VII et VIII, devraient donc être aussi accompagnés de l'article. Ils ne l'ont pas : c'est que ces personnages et ces choses ne sont pas ceux des ch. VII et VIII et si ces ch. VII et VIII visent la persécution d'Antiochus, le ch. IX annonce une autre ruine.

Dira-t-on que Daniel commet des fautes de grammaire ? les partisans de l'opinion présente doivent le dire. Quant à nous, nous ne croyons point à la présence de ces fautes et nous pensons que le prophète parle de personnages dont il n'avait pas encore fait mention. Mais c'est assez pour le moment. On trouvera dans le cours de notre explication des 70 semaines, d'autres raisons qui militent contre cette hypothèse.

IV. Jérémie XXX 18 et XXXI 38.

« *Ainsi parle l'Éternel : Voici je ramène les captifs des tentes de Jacob — J'ai compassion de ses demeures — La ville sera rebâtie sur ses ruines — Le palais sera rétabli comme il l'était.* (XXX 18).

Voici les jours viennent, dit l'Éternel, — où la ville sera rebâtie à l'honneur de l'Éternel — Depuis la tour de Hananeel jusqu'à la porte de l'angle — le cordeau s'étendra encore vis-à-vis — jusqu'à la colline de Gareb. (XXXI 38).

Ces versets ont été l'objet de longues dissertations de la part des interprètes qui veulent déterminer l'année où ils furent écrits. Les uns les placent en la 4e ou 5e année de Jojakim, les autres en la 4e de Sédécias ; plusieurs en retardent la composition jusqu'à la ruine de Jérusalem ; quelques-uns même ne craignent pas de leur assigner pour date les dernières années de la captivité.

Certes, ce n'est pas à nous, dans cette discussion, de

trouver la date de leur apparition. Mais quelle que soit l'année où ces paroles furent prononcées, il nous paraît difficile de les prendre comme base d'une opinion certaine. Elles ne contiennent pas tous les caractères requis par la parole divine à laquelle l'ange fait allusion dans son message auprès de Daniel. Si elles annoncent que certains événements se produiront, elles n'en sont ni la cause efficiente ni la cause occasionnelle. Ajoutons que, dans l'exégèse de certains critiques partisans de ce point de départ, la chronologie des semaines est inexacte ; mais Bleek n'affirme-t-il pas que, pour Daniel, il s'était écoulé 70 semaines depuis Jérémie jusqu'à Antiochus Epiphane ?

V. Darius le Mède et le chapitre IX de Daniel.

L'année où ce prince devint gouverneur de la Babylonie et la vision elle-même de Daniel ont été regardées comme le point de départ des 70 semaines. Gabriel, dit-on, ne pouvait faire allusion à une parole autre que celle dont il était le messager.

Les auteurs qui ont suivi cette opinion ne placent pas tous à la même date cette 1re année de ce Darius. Voyez par exemple Polychronius et Hippolyte. Maintenant il est certain que cette 1re année est l'année même où Babylone tomba sous les coups de Cyrus, c.-à-d. l'an 538. Dès lors la chronologie des 70 semaines n'est plus exacte. D'autre part, la parole que l'ange annonça au prophète Daniel, loin d'être une parole en vertu de laquelle Jérusalem fut bâtie et restaurée, contient l'annonce de la destruction de la ville sainte et de son temple.

VI. Décret de Cyrus : 538 av. J.-C.

Quand Cyrus monta sur le trône, les 70 ans de servi-

tude pour les Juifs et de domination pour Babylone, leurs 49 ans de captivité venaient de prendre fin. C'était le moment de la délivrance annoncée par Isaïe et Jérémie. L'Éternel, pour amener la réalisation de ces prophéties reveilla l'esprit de Cyrus et inspira à ce monarque la pensée de renvoyer les Juifs en leur pays. Cyrus fit donc faire dans tout son royame, de vive voix et par écrit, la publication suivante :

« *Ainsi parle Cyrus roi de Perse : L'Éternel, le Dieu des Cieux m'a donné tous les royaumes de la terre et il m'a commandé de lui bâtir une maison en Juda. Qui d'entre vous est de son peuple ? Que son Dieu soit avec lui et qu'il monte à Jérusalem, en Juda, et bâtisse la maison de l'Éternel, le Dieu d'Israël ! C'est le Dieu qui est à Jérusalem. Dans tout lieu où séjournent des restes du peuple de l'Éternel, les gens du lieu leur donneront de l'argent, de l'or, des effets et du bétail avec des offrandes volontaires pour la maison du Dieu qui est à Jérusalem* (1) ».

Plusieurs commentateurs ont vu dans ce décret le commencement des 70 semaines. Il contient implicitement la permission de rebâtir Jérusalem, car la permission de rebâtir le temple impliquait la reconstruction de la ville, comme la menace de détruire le temple avait impliqué la menace de la destruction de Jérusalem.

D'ailleurs Cyrus n'ignorait pas que la reconstruction du temple n'allait pas sans la reconstruction de la ville. De plus, on voit par Aggée que Jérusalem avait été rebâtie avant le temple.

Tels sont quelques-uns des arguments sur lesquels la présente opinion peut s'appuyer. Lui objecterez-vous le silence que le livre d'Esdras a gardé sur cette restauration

(1) Esdr I, 2-5.

de Jérusalem avant la reconstruction du temple ? Elle vous citera le livre d'Aggée et vous montrera que le livre d'Esdras ne s'occupe que du temple et des lois religieuses. Aurez-vous recours, pour la combattre, aux intérêts politiques de Cyrus ? Elle vous répondra en mettant en relief les intérêts contraires. Lui présenterez-vous le livre de Néhémie où il est dit que le célèbre patriote juif bâtit les murs de Jérusalem ? Elle vous fera observer que, précisément, il s'agit dans ce livre de la restauration des remparts et non de la reconstruction de la ville. Enfin vous rejetterez-vous sur la chronologie ? Elle vous répondrait, ou que les 70 semaines indiquent une période vague de cinq siècles, ou que les mots *mashiah* et *mashiah-nagid* ne s'appliquent pas au Sauveur.

Cette opinion paraît donc avoir beaucoup de valeur et nous ne comprenons pas pourquoi certains exégètes ont été si sévères à son égard et ont rejeté le décret cité par Josèphe. Pour nous, nous n'avons ni à craindre l'authenticité de ce décret, ni à rechercher si la permission de restaurer la ville était implicitement contenue dans la permission de rebâtir le temple. Nous rejetons l'hypothèse parce que les 70 semaines n'auraient pas leur accomplissement chronologique et parce que la parole visée par l'ange est une parole divine.

VII. Darius Hystaspe : 520 av. J.-C.

Darius Hystaspe, en la 2e année de son règne, fut informé que les Juifs, s'appuyant sur un décret de Cyrus, avaient commencé à rebâtir leur temple. Il ordonna de faire des recherches dans la maison des archives, et les scribes ayant découvert l'ordonnance de Cyrus, le nouveau roi la confirma par un édit qu'il expédia à Tatnaï et à ses

collègues. Nous y lisons ces paroles adressées aux ministres de la Syrie : « *Tenez-vous loin de ce lieu ; laissez continuer les travaux de cette maison de Dieu ; que le gouverneur des Juifs et les anciens des Juifs la rebâtissent sur l'emplacement qu'elle occupait...* ». Le roi énumère ensuite des ordonnances touchant les frais de la construction et des sacrifices, et concernant les peines applicables à tous ceux qui s'opposeraient à la continuation des travaux.

Beaucoup de commentateurs des premiers siècles ont vu dans ce décret le point de départ des semaines : elles finiraient donc au temps d'Hérode (520 — 490 = 30). Cette opinion trouve une réponse facile aux difficultés que lui suscitent les exégètes qui fixent les 70 semaines sur le Sauveur. Toutefois nous la rejetons, non seulement parce qu'elle prend pour point de départ le décret de Darius au lieu de la parole de Zacharie, mais encore à cause de l'obligation où elle se trouve de séparer la semaine 1 des 69 autres ou de lui attribuer une longueur démesurée. Les 70 semaines doivent avoir toutes la même longueur et se suivre sans intervalle. Autrement on tombe dans l'arbitraire et la fantaisie.

VIII. Darius (Nothus) : 424 av. J.-C.

Cette année a été prise comme point de départ des semaines. Voici en effet les paroles de Tertullien (1) : « Numerabimus autem a primo anno Darii quomodo in ipso tempore ostenditur Danieli visio ipsa. Dicit enim et intellige et conjice ad perfectionem sermonis respondente me tibi haec. Unde a primo anno Darii computare debemus quando hanc visionem vidit Daniel. Videamus

(1) Tertullien, adversus Judæos, VIII ; Migne, t. 2, p. 612-616.

igitur anni quomodo impleantur usque ad adventum Christi. Darius enim regnavit annis XIX : Artaxerces regnavit annis XL ; deinde rex Ochus qui et Cyrus regnavit annis XXIV. Argus (1) uno anno ; alius Darius, qui et Melas nominatus est, annis XXII. Alexander Macedo annis XII.... ».

Le lecteur s'est aperçu que le roi dont parle Tertullien et sous le règne duquel le prophète Daniel eut sa vision, n'est autre que Darius dit « Nothus ». La raison de cette erreur doit se trouver dans la version que Tertullien avait sous les yeux. Les Septante, en effet, identifient Darius le Mède avec un Darius postérieur à Darius fils d'Hystaspe.

Nous répondrons à cette hypothèse que Darius Nothus a commencé son règne en l'an 424 avant notre ère. Les 70 semaines ne peuvent donc se terminer à N. S. De plus, Tertullien intervertit, sans raison suffisante, l'ordre de succession des trois séries. Il place, en effet, 7 semaines 1/2 après les 62 semaines.

IX. Décret d'Artaxercès I : (454 ? 445 ? 385 ? av. J.-C.).

Au livre de Néhémie nous lisons que Hanani vint de Jérusalem à Suse : quelques hommes l'accompagnaient. A leur arrivée, Néhémie les interroge et apprend de la bouche de son frère l'état misérable dans lequel se trouvaient les Juifs de Palestine. « Ceux qui sont rentrés de la captivité sont là dans la province au comble du malheur et de l'opprobre ; les murailles de Jérusalem sont en ruines et ses portes sont consumées par le feu (2) ».

En entendant ces douloureuses nouvelles, Néhémie éclate en sanglots ; il jeûne, fait pénitence, prie l'Éternel

(1) Arses ou Arse.
(2) Néhémie I. 3.

de lui faire trouver grâce devant le roi. Ceci se passait au mois de Kisleu.

Au mois de Nisan le noble échanson était de service. Il prit la coupe et la présenta. Artaxercès s'aperçut de la tristesse de son serviteur. Il lui dit : « Pourquoi as-tu mauvais visage ? tu n'es pourtant pas malade ; ce ne peut être qu'un chagrin de cœur ». Néhémie fut saisi d'une grande crainte. Il répondit : « Que le roi vive éternellement ! Comment n'aurais-je pas un mauvais visage quand la ville où sont les sépulcres de mes pères est détruite et que ses portes sont consumées par le feu ? » — « Que demandes-tu », lui dit le roi ? Néhémie invoque l'Éternel au fond de son cœur et répond : « Si le roi le trouve bon, et si ton serviteur lui est agréable, envoie-moi en Judée vers la ville des sépulcres de mes pères pour que je la rebâtisse. » — « Quand seras-tu de retour » ? L'échanson fixa un temps et Artaxercès lui permit de partir. Encouragé par la bonté de son souverain, Néhémie dit encore : « Si le roi le trouve bon, qu'on me donne des lettres pour les gouverneurs de l'autre côté du fleuve afin qu'ils me laissent passer et entrer en Juda, et une lettre pour Asaph, grand forestier, afin qu'il me fournisse du bois de charpente pour les portes de la citadelle près de la Maison, pour les murailles de la ville et pour la maison que j'occuperai ». Artaxercès lui donna ces lettres, car l'Éternel veillait sur son serviteur.

La plupart des commentateurs voient dans cette permission et dans ces lettres le point de départ des 70 semaines. C'est, disent-ils, en vertu de cette autorisation que Jérusalem fut rebâtie et on ne trouve point dans la Bible une autre permission : l'Ecclésiastique considère Néhémie comme le restaurateur de la Ville Sainte et les

larmes qu'il répand en entendant les paroles de son frère peuvent avoir été provoquées par l'état de ruines où Nabuchodonosor avait précipité la ville des ancêtres d'Israël. Enfin, on peut montrer la réalisation historique et chronologique de la prophétie.

Nous l'avons déjà dit, il ne faut point confondre la ville avec ses fortifications. Une ville, pour exister, ne doit pas nécessairement être entourée de murs. Jérusalem pouvait donc être rebâtie avant de voir relever ses murailles. De fait le temple fut reconstruit longtemps avant l'époque de Néhémie et les Juifs au retour s'empressèrent de se bâtir des maisons (1).

La ville fut donc reconstruite dans les années qui suivirent le retour de l'Exil. Cent cinquante ans après la Captivité, il ne pouvait plus être question de bâtir Jérusalem. Aussi la permission accordée à Néhémie concerne-t-elle les murs et la citadelle. Il s'agissait donc, non de bâtir Jérusalem, mais d'en faire une ville forte, capable de soustraire aux insultes de l'ennemi les Juifs et les tombeaux de leurs ancêtres.

Cette autorisation ne peut donc être le *dabar* visé par l'ange, puisque ce *dabar* concerne la restauration et la reconstruction de Jérusalem considérée dans son ensemble et non dans une de ses parties.

Quand les partisans de la 20e année ajoutent que l'on ne rencontre point dans la Bible une autre autorisation de bâtir Jérusalem, ils commettent encore la même confusion entre la ville et ses fortifications. Pour être exacts, ils devraient dire que l'on ne trouve point une autre permission de bâtir les *murs*. Mais on voit la réponse : le *dabar* regarde Jérusalem sans aucune spécification.

(1) Aggée I.

Il est encore inexact de dire que l'Ecclésiastique considère Néhémie comme le constructeur de Jérusalem. Cet écrivain sacré dit que les Juifs conserveront éternellement le souvenir du grand patriote parce qu'il a bâti les murs, les portes et les maisons, c.-à-d. les édifices publics (1). L'Ecclésiastique n'affirme donc point que Néhémie soit le reconstructeur de Jérusalem. Le langage biblique est tout autre à l'égard de Cyrus. Isaïe lui attribue, à l'avance, l'honneur de la reconstruction de Jérusalem et des villes de Juda (2). De fait, il mérita ce titre glorieux. En renvoyant les Juifs dans leur pays et dans leurs villes ne devenait-il pas la cause première de la reconstruction de Jérusalem et des villes de Juda ? Il est évident, en effet, que les Juifs n'allaient pas habiter leurs villes sans les rebâtir, non pas précisément comme autant de places fortes, mais comme autant de lieux de séjour durable.

Les partisans de la présente opinion prétendent expliquer les larmes de Néhémie en disant qu'elles furent occasionnées par le récit des ruines que Nabuchodonosor avait amenées sur Jérusalem.

Ne sent-on pas que cette interprétation est forcée ? Le récit d'un désastre arrivé deux cents ans auparavant et que Néhémie entendait peut-être pour la millième fois, aurait provoqué des larmes subites, des jeûnes et des mortifications ? Non. Une ruine récente, et dont on a la preuve au chapitre IV d'Esdras, est la seule et véritable explication d'une si grande douleur.

La chronologie serait-elle un argument plus solide ? Ceux qui tiennent pour la 20e année disent que le roi Artaxercès I fut associé au pouvoir ou commença son

(1) Ecclésiastique XLIX 15 f. Néh. I-III.
(2) Isaïe XLIV-XLV.

règne en 474. Nous répondrons à ceci que l'une et l'autre manière de dater la 20e année d'Artaxercès sont absolument vaines. Ce n'est que grâce à une habile combinaison d'un passage de Thucydide et d'un texte de Diodore de Sicile que l'on a cru pouvoir soutenir ces deux hypothèses. Pour ce qui est de la corégence qui aurait commencé au moment de la guerre contre les Grecs, il faudrait démontrer que les années ont été comptées comme *années de règne séparé*. Sans cela, l'hypothèse n'aboutit à aucun résultat. Mais si les années de corégence entrent dans le nombre des années de règne, qui ne voit que l'on peut emboîter, les uns dans les autres, à peu près tous les règnes et bouleverser ainsi la chronologie ?

Si Artaxercès compta ses 40 ans au moment de son association, il faut dire qu'il fut associé en 465, puisque ses 40 ans se terminent en 425 ; s'il commença à régner en 474 ou s'il fut associé à ce moment, il faut dire qu'il a régné 50 ans et non 40 comme le disent tous les historiens anciens. Pourquoi les partisans de la présente opinion n'ont-ils pas réfléchi que ce roi ayant terminé en 425 ses 40 ans de règne, *sa 20e année ne peut être autre que* 445 ? Ce simple fait démolit tout le système et nous dispense de le discuter plus longuement.

Toutefois, nous ajouterons que ses autres fondements n'ont pas une plus grande valeur que l'argument tiré de la chronologie. Cette opinion fixe les 70 semaines sur le Saint des Saints alors que le texte les détermine *sur le peuple et sur la ville*. Après avoir, contre le texte, fixé les semaines sur le Messie, elle les compte et doit les compter sur ce personnage divin. Elle détruit ainsi la seule preuve irréfutable que la prophétie porte en elle-même de sa réalisation historique. Terminons en renvoyant au

travail où nous avons montré que Néhémie est venu en 385 et non en 457 ou 445 (1).

X. Artaxercès Mnémon : 385 av. J.-C.

Bruno d'Asti (2) qui fut évêque de Segni et cardinal et qui vivait vers 1125, fait aussi partir les semaines de la permission accordée à Néhémie. Ce qu'il y a de curieux dans son système, c'est qu'il considère les 7 semaines comme des semaines de jours et les 62 comme des semaines d'années. Le point de départ des deux séries a donc lieu dans la même année, 20ème d'Artaxercès, et ce roi paraît être Artaxercès Mnémon.

A ce système nous objectons qu'il est obligé de s'appuyer sur des semaines d'inégale longueur et de prendre comme point de départ un décret qui ne répond point au *dabar* de l'ange et, enfin, qu'il n'obtient pas une chronologie exacte même en partant de l'an 385, 20ème d'Artaxercès II. Les 62 semaines se terminent en l'an 49 de notre ère. Il ne paraît pas qu'un *oint* ait été mis à mort à ce moment. D'autre part, la semaine 1 serait séparée de ces 69 semaines ou aurait une longueur d'environ 20 ans, Bruno la rapporte à l'Antéchrist.

XI. Décret d'Artaxercès (Esdras VII) : 359 av. J.-C.

Esdras, fils de Seraja, était un prêtre fort versé dans la loi de l'Éternel. Il s'était rendu à la cour afin d'obtenir la sanction royale en faveur des lois de Moïse. Dieu, qui protégeait son prêtre fidèle, avait disposé favorablement

(1) Cf. Chronologie d'Esdras et de Néhémie. Paris, Maisonneuve, (*Muséon* 1900, p. 191-224).

(2) Migne, tome 165, p. 832-833, Homelie CXII.

l'esprit et le cœur d'Artaxercès. Aussi celui-ci accorda-t-il tout ce qu'avait demandé le scribe, et lui remit un important décret dont on peut lire la teneur au chapitre VII du livre dit d'Esdras.

C'est dans ce décret que des exégètes de grand talent trouvent le point de départ des 70 semaines. Il remplit, disent-ils, les conditions requises par l'ange Gabriel. Toutefois ces interprètes ne donnent pas leur opinion comme certaine ; mais, à leur avis, elle a le mérite de bien cadrer avec la chronologie la plus universellement adoptée. Artaxercès, par cet édit, autorise Esdras à reconstituer la société politique et religieuse des Juifs ; il lui donne le pouvoir législatif, judiciaire, exécutif. Muni de tous ces pouvoirs, Esdras travaille à faire de ses compatriotes un peuple distinct de ceux qui l'entourent. Le roi l'autorise même à établir des tribunaux chargés de veiller à la sécurité publique ; mais comment sauvegarder la société naissante si Jérusalem reste à la merci de ses ennemis, si ses magistrats n'ont aucune demeure dans la Ville Sainte ? Le droit de relever les murailles de la ville, de bâtir ses places et ses palais, est donc virtuellement contenu dans le décret du roi de Perse.

Ce droit, d'ailleurs, est exprimé en termes assez clairs. Artaxercès, en effet, accorda au scribe tout ce qu'il avait demandé. Mais n'aurait-il point sollicité la restauration de la ville et de ses murs s'il ne l'avait trouvée comprise dans l'édit royal ? Le roi permet à Esdras et à ses concitoyens de faire avec le reste de l'argent tout ce qui leur paraîtrait bon en se conformant à la volonté de leur Dieu. Mais la volonté de l'Éternel, exprimée par la bouche de ses prophètes Isaïe et Jérémie, n'était-elle pas la restauration de Jérusalem ? Les Juifs pouvaient donc se croire autorisés à rebâtir leur ville.

C'est ainsi d'ailleurs qu'Esdras avait entendu l'édit du roi. Ecoutez ce qu'il dit :

« L'Éternel vient de nous faire grâce en nous laissant quelques réchappés et en nous accordant un abri en son saint lieu afin d'éclaircir nos yeux et de nous donner un peu de vie au milieu de notre servitude. Car nous sommes esclaves ; mais Dieu ne nous a pas abandonnés dans notre servitude. Il nous a rendus les objets de la bienveillance des rois de Perse pour nous conserver la vie afin que nous puissions bâtir la maison de notre Dieu et en relever les ruines, et pour nous donner une retraite en Juda et à Jérusalem (1) ».

Esdras se jugeait donc autorisé à relever les murailles de Jérusalem et il les bâtit en effet, car nous savons par Néhémie que la 20e année du même roi elles venaient d'être renversées.

A toutes ces considérations, les partisans de la 20e année objectent l'état de Jérusalem qui n'aurait pas changé depuis les Chaldéens ; l'explication donnée aux larmes de Néhémie ; le titre de restaurateur de Jérusalem donné à ce grand patriote ; l'édit même d'Esdras qui ne parle que du temple et enfin la chronologie de toute cette période qui se trouve être exacte si on suppose que le roi Artaxercès a été associé au trône ou s'il a commencé son règne en 474.

Ces objections ne nous paraissent pas avoir grande valeur. Aussi la 7e année serait-elle l'opinion la plus probable ; mais elle nous paraît inadmissible.

Le décret donné à Esdras ne remplit qu'une des conditions du *dabar*, c.-à-d. la restauration religieuse de Jéru-

(1) Esdras I, IX, 8-10.

salem. Il ne parle point de la reconstruction de Sion. De plus, cette opinion comme celle qui tient pour l'an 445 et le firman qui aurait été donné à Néhémie en cette année, fixe les 70 semaines sur le Sauveur ce qui est absolument contraire au texte de la prophétie. Enfin, comme nous l'avons démontré ailleurs (1), le scribe est venu à Jérusalem en 353 et non en 457, ou 399 (av. J.-C.) et les 70 semaines qui partent de ce décret finissent en l'an 137 de notre ère.

§ II. Légitimité d'une interprétation nouvelle.

Après avoir pris connaissance des opinions que nous venons d'énumérer, le lecteur n'hésitera pas à reconnaître avec nous qu'il n'y a dans l'interprétation des 70 semaines aucune tradition ferme.

Les Évangiles ne les rapportent point au Sauveur ; S[t] Justin n'en fait pas usage contre Tryphon et les traducteurs sont en désaccord sur beaucoup de points importants.

On s'est demandé si le nombre 70 était un nombre indéterminé ou s'il équivalait à 490 ans. Les Testaments des Patriarches ne se préoccupent nullement du nombre des années de ces 70 semaines et plusieurs exégètes modernes voient dans ce chiffre l'annonce d'une période indéterminée.

On a examiné si les semaines étaient réellement des semaines, si elles n'étaient point des décades, des jubilés de 49, de 50 ou de 100 ans, des périodes quelconques. Ainsi le livre d'Hénoch voit dans ces 70 semaines 70 périodes.

(1) Chronologie d'Esdras et de Néhémie.

Après avoir admis que ces 70 semaines étaient de vraies semaines, il a fallu rechercher si elles étaient des semaines de jours, de mois ou d'années et, quand on s'est arrêté à des semaines d'années, il a été nécessaire d'examiner si elles se composaient d'années lunaires ou solaires.

Était-ce la fin des recherches ? Non. Beaucoup d'exégètes se sont demandé si les semaines avaient toutes la même longueur. Quelques-uns ont vu des semaines de même longueur dans les semaines 7 et 62 ; d'autres dans les semaines 62 et 1. Ceux-ci ont prétendu que les semaines 7 étaient indéterminées ; ceux-là, que la semaine 1 était d'une centaine ou même d'un nombre indéfini d'années. Tels sont, notamment, les critiques qui font courir les 7 semaines de la persécution d'Antiochus à N. S. et la semaine 1 de la mort d'Hyrcan à la ruine de Jérusalem, ou encore de la mort du Sauveur à la fin du monde.

Les points de départ, on l'a vu, sont fort variés ; les points d'arrivée ne le sont guère moins.

La place des trois sections 7-62-1, les unes par rapport aux autres, n'est pas la même chez tous les exégètes. Les uns comptent les 7 semaines avant les 62 ; les autres à la suite de ces 62 semaines ; quelques-uns même après la semaine 1. Beaucoup les font rentrer dans la série 62 en les faisant partir d'un même point de départ, ou d'un point de départ différent.

Les *maschiah* sont, pour les uns, des grands-prêtres et des rois ; pour d'autres, ce sont des grands-prêtres et l'onction elle-même ; pour plusieurs, le Sauveur du monde ; pour quelques-uns, Enoch et Elie.

Les opinions sont nombreuses et chacune peut se prévaloir du témoignage de quelque maître de l'Eglise. Nous

devons donc avouer avec S[t] Jérôme « que les hommes les plus érudits ont beaucoup discuté sur cette question et que chacun a exposé sa manière de voir dans les limites où son intelligence avait pénétré le problème (1) ». Ajouterons-nous avec le même docteur « qu'il est dangereux de se faire juge des opinions des maîtres de l'Église et de préférer l'un à l'autre, et qu'il vaut mieux exposer ce qu'ils ont cru et laisser le lecteur suivre l'opinion qui lui plaira ? (2) » Alors nous dirons tous avec le savant dom Calmet que l'opinion qui arrête les semaines à l'époque d'Antiochus n'a rien de contraire à la foi et nous pourrons l'agréer avec Mgr Meignan et d'autres exégètes dont les opinions ne sont point publiées.

Préférez-vous ne point faire de choix ? Vous pourrez invoquer l'exemple de S[t] Thomas qui n'a point fait usage de cette prophétie dans sa démonstration de la doctrine catholique.

Pensez-vous qu'on puisse faire de nouvelles recherches ? Vous pourrez-vous autoriser du témoignage de Bossuet, qui, parlant des divergences des Pères au sujet de l'Apocalypse, s'écrie : « Il est permis d'aller à la découverte, personne n'en doute ; et quand on dira que les Pères n'ont pas tout vu ou qu'on peut même aller plus loin qu'ils n'ont fait, on manquera d'autant moins au respect qui leur est dû, qu'il faudra encore avouer de bonne foi que ce petit progrès que nous pouvons faire dans ces pieuses éruditions est dû aux lumières qu'ils nous ont données. Le même esprit qui préside à l'inspiration des prophètes préside aussi à leur interprétation. Dieu inspire

(1) S[t] Jérôme in Danielem, Migne, tome 25, p. 542.
(2) *ibidem.*

quand il veut ; il donne aussi quand il veut l'intelligence (1) ».

Terminons par ce passage de Mgr Meignan : « Les docteurs et les exégètes catholiques sont très partagés sur le sens exact de la prophétie. L'Église n'a rien défini sur la manière de l'expliquer et elle ne le fera sans doute jamais.... Il faut accorder en fait d'exégèse, quand la tradition n'est ni constante ni universelle, une liberté prudente et ne pas fermer la voie à des progrès non seulement possibles mais désirables... (2) ».

Ainsi la question des 70 semaines est une question libre et les exégètes catholiques peuvent, sans être téméraires, donner à la prophétie de Daniel une interprétation nouvelle, pourvu qu'elle repose sur des bases sérieuses.

§ III. Origine de ce travail.

Nous lisons au chapitre IX de Daniel que le prophète avait compris d'après les livres que le nombre des années de la ruine de Jérusalem était de 70 ans. « *La 1e année de Darius,.... moi Daniel, je compris dans les livres, du nombre annoncé par l'Éternel à Jérémie,* 70 *ans pour l'accomplissement des ruines de Jérusalem* ».

Le verbe hébreu *bin* a, dans ce passage, le sens de *comprendre*. Les exégètes qui le rendent par *voir* ne lui donnent pas toute l'ampleur de la signification qu'il possède. Il est en effet accompagné de trois régimes savoir : où ? dans les livres ; quoi ? 70 ans de ruines ; d'où cela ? du nombre annoncé par l'Éternel à Jérémie.

Le verbe (*bin*), ayant ces trois régimes, signifie com-

(1) Explication de l'Apocalypse. Préface XVII-XVIII.
(2) Les derniers prophètes d'Israël, p. 101 et 102.

prendre. « *Intellexi ex numero a Jehovah dato* », « du nombre indiqué par l'Eternel, je compris, je conclus, qu'il devait s'écouler 70 ans pour les ruines de Jérusalem ».

Daniel a connu ces 70 ans par voie déductive ; c'est donc qu'ils n'étaient pas explicitement annoncés par Jérémie. Il a compris une chose qui n'était pas exprimée en termes formels : il a donc interprété les paroles de la prophétie de Jérémie.

Dans le même chapitre IX de Daniel l'ange dit au prophète : « *Sache donc et comprends* ». Nous répétions ces paroles et nous réfléchissions, sans toutefois arriver à en pénétrer le sens caché. « Sache donc et comprends ! » Comprendre la prophétie ? Aurait-elle donc besoin d'une attention et d'une étude spéciales ? Sans doute, car en la lisant on s'aperçoit qu'elle est difficile à comprendre. Mais, où Daniel puisera-t-il l'intelligence du message divin ?

Pendant que nous méditions et que nous cherchions une réponse à toutes les demandes qui surgissaient dans notre esprit, le premier verset du chapitre IX nous est revenu à la mémoire. « *Du nombre donné par l'Éternel à Jérémie,* JE COMPRIS *qu'il davait s'écouler* 70 *ans pour les ruines de Jérusalem* ». Peut-être, nous sommes-nous dit, peut-être l'ange invite-t-il le prophète à se reporter à l'interprétation qu'il a donnée au nombre 70 annoncé à Jérémie ?

Peut-être Gabriel laisse-t-il entendre au prophète que les 70 semaines doivent être expliquées par le procédé adopté pour les 70 ans ? Peut-être, et sans doute nous restait-il à chercher s'il n'y a pas identité d'explication entre les 70 ans et les 70 semaines.

Nous avons donc examiné d'abord quel système d'inter-

prétation Daniel pouvait avoir appliqué aux 70 ans de Jérémie annoncés au chapitre XXV. De là est sorti le travail qui fait l'objet du premier livre de ces Essais. Quand il fut achevé, nous vîmes se dégager un système d'interprétation assez simple, savoir : un seul nombre 70 tombe sur deux sujets distincts : le peuple et la ville. D'où il suit qu'on peut le dédoubler en deux séries d'égale longueur. Nous obtenons ainsi 70 ans de servitude pour le peuple, et 70 ans de ruines pour la ville. Logiquement distinctes entre elles, ces deux séries étaient encore pratiquement distinctes.

Telle fut la manière dont Daniel expliqua les 70 ans de Jérémie comme on le voit par les deux premiers versets de son chapitre IX et ce serait à ce système d'interprétation que l'ange inviterait le prophète à recourir pour avoir l'intelligence des 70 semaines : « sache donc et comprends ! »

Nous avons alors tenté de faire aux 70 semaines l'essai de ce mode d'exégèse et l'adaptation nous ayant paru bonne, nous en offrons, dans un second livre, le résultat assez complet aux méditations des théologiens et des exégètes qui ont étudié la question dans la tradition et dans son état actuel.

PREMIÈRE PARTIE

PROPHÉTIE DES 70 ANS.

La prophétie des 70 ans dans Jérémie, Ch. XXV, v. 11, nous paraît avoir été fort mal interprétée. Les commentateurs ont, en effet, confondu deux faits bien distincts : les *ruines* de Jérusalem et l'*asservissement* du peuple juif. Ils ont même identifié cet asservissement avec une captivité réelle, ne tenant, en cela, aucun compte du texte hébreu et des versions anciennes.

A cause de ces erreurs qui dominent encore dans les ouvrages les plus récents, nous voulons faire connaître ici notre manière d'entendre la prophétie des 70 ans de Jérémie ; d'autant plus que notre interprétation servira de type, ainsi que nous l'avons déjà dit, à l'interprétation des 70 semaines de Daniel.

Dans un premier chapitre, nous réfuterons les opinions des commentateurs sur la captivité des Juifs : dans un second, nous donnerons ce qui nous a paru être la véritable explication de cette prophétie.

CHAPITRE PREMIER.

Captivité des Juifs.

Préliminaires.

Les exégètes ont vu la captivité des Juifs dans le verset 11 du chapitre XXV de Jérémie. Il est ainsi conçu : « *Et erit universa terra haec in solitudinem et in stuporem ; et servient omnes gentes istae, regi Babylonis, septuaginta annis. Toute cette terre sera une ruine, un désert et toutes ces nations serviront le roi de Babylone, pendant 70 ans.* » L'exil aurait duré 70 ans : c'est là du moins l'opinion des exégètes.

Pour ne pas recourir à de longues citations des auteurs anciens et modernes, nous empruntons la plume de M. l'abbé H. Lesêtre dans son article du Dictionnaire biblique (1) :

« 4° *Durée de la captivité.* — Par deux fois, Jérémie (XXV, 12 ; XXIX, 10) annonce que la captivité durera soixante-dix ans. Il fait cette prophétie la quatrième année de Jojakim (609-598) par conséquent en 606. Il est tout naturel de penser que les soixante-dix ans en question partent de cette date. Ils aboutissent alors à l'année 536, qui fut l'année où Cyrus s'empara de Babylone et permit aux Juifs de retourner en Palestine sous la conduite de Zorobabel. D'autres préfèrent placer ces soixante-dix ans entre la destruction du premier temple (588) et l'achèvement du second (516). Cette seconde hypothèse paraît moins vraisemblable que la première, parce que

(1) Vigouroux, Dict. Biblique, 1re éd., t. II, p. 23.

Jérémie, XXV, 12, XXIX, 10 donne comme un second terme de sa période la conquête du pays chaldéen et nullement la reconstruction du temple. D'ailleurs, la captivité ne dura cet espace de temps que pour une partie des déportés de Juda. Il y eut, en effet, comme on l'a vu, quatre départs en 606, en 598 et en 582 ou environ et deux retours principaux avec Zorobabel en 536, avec Esdras en 459. La captivité dura ainsi de quarante-six à cent quarante-sept ans, suivant qu'on prend les dates les plus rapprochées ou les plus éloignées l'une de l'autre. Pour ceux du royaume d'Israël, déportés en 733 et 721, l'exil dura beaucoup plus longtemps ».

On verra dans la suite la réfutation des opinions exprimées ici.

Avant de donner la véritable signification du texte de Jérémie, il importe de rechercher ce que fut, dans l'histoire et dans la pensée des prophètes, cette captivité que les commentateurs voient dans notre texte. Pour plus de facilité nous examinerons le point de départ, le terme et la durée de l'exil.

La durée n'a jamais été l'objet d'aucune controverse chez les historiens et les commentateurs anciens ou modernes. Tous ont pensé que la captivité de Juda devait durer 70 ans, et tous se sont efforcés de montrer, au moyen de l'histoire et de la chronologie, la réalisation de ces 70 ans.

Le commencement et la fin, au contraire, ont soulevé de longues discussions. La principale raison qui empêche les commentateurs de s'entendre sur ces deux points, se trouve dans l'interprétation qu'ils donnent aux textes où la Bible annonce la captivité et aux chapitres où sont prédits les 70 ans. Cette interprétation est inexacte.

Comme nous le verrons, les passages prophétiques qui annoncent la captivité ne contiennent point le nombre 70 et ils n'indiquent ni le commencement ni la durée de l'exil. Ceux qui font mention de 70 ans (1), interprétés dans le sens de 70 ans d'une captivité qui se confond avec les ruines de Jérusalem ou dans le sens de 70 ans de captivité seulement, ne parlent point de 70 ans de captivité au moins dans un sens exclusif et direct. Ils prédisent 70 ans de servitude pour les Juifs et de domination pour Babylone. Mais la servitude et la captivité présentent évidemment deux concepts assez différents pour ne pas être confondus à moins de raisons spéciales. D'autre part l'histoire, sinon le texte lui-même, ne nous permet point de confondre les 70 ans de ruines de Jérusalem avec les prétendus 70 ans de captivité.

Or, si la Bible ne prédit point 70 ans d'exil, il devient impossible de montrer la réalisation d'une prophétie qui n'existe pas et de justifier les 70 ans de ruines dont parle Zacharie (2) 16 ans après la fin de la captivité.

Une seconde raison qui explique les controverses anciennes, c'est l'incertitude où se trouvaient certains exégètes relativement à la chronologie de cette époque. Plusieurs, appuyés sur le vrai terme de l'exil et sur leur croyance aux prétendus 70 de captivité, prirent pour point de départ de l'exil telle année ou telle autre, selon qu'ils admettaient telle ou telle opinion sur le nombre des années de règne de Nabuchodonosor et de ses successeurs, sur l'année où Cyrus prit en main le sceptre de Babylonie.

Ainsi, de l'année qui marque le terme de la déportation, ils remontèrent, les uns à la 13e année de Josias, les

(1) Jérémie XXV, 11 et XXIX, 10

(2) Zacharie I, 12.

autres à la 4[e] ou à la 11[e] de Jojakim. C'était placer le point de départ là où il est impossible de le trouver à l'aide des données historiques.

D'autres exégètes, au contraire, placèrent le point de départ là où il faut évidemment le placer d'après l'histoire et la Bible ; mais ils échouèrent quand ils voulurent montrer la réalisation de 70 ans de captivité. Ou ils ne purent compter 70 ans, ou ils se trouvèrent dans l'obligation soit de reculer le terme de l'exil, soit d'augmenter le nombre des années qui s'écoulèrent entre la prise de Jérusalem et la ruine de Babylone. C'est ainsi que les uns reculèrent le terme de l'exil jusqu'au temps de Darius, fils d'Hystaspe, et donnèrent comme preuve de leur opinion l'identification de la captivité avec les ruines de Jérusalem. Les autres comptèrent 70 ans entre la prise de Sion et l'entrée de Cyrus à Babylone.

Devant toutes ces controverses et ces divergences d'opinions, nous avons pensé qu'il ne serait pas téméraire d'examiner si, parmi les trois questions précédentes, celle qui était relative à la durée de l'exil et qui était reçue sans conteste par tous les commentateurs devait en réalité être admise comme indubitable. Nous avons donc étudié les textes où étaient annoncés les 70 ans et nous croyons pouvoir conclure que, dans Jérémie, il n'y a point l'annonce de 70 ans de captivité, et que l'exil n'a duré que 49 ans.

Article I.

Commencement de la captivité.

Les différentes dates que les interprètes donnent pour le commencement de la captivité sont la 13[e] année de Josias, la 4[e] et la 11[e] de Jojakim, la 11[e] de Sédécias.

Les trois premières sont inacceptables. Elles reposent sur la supposition que la captivité devait durer 70 ans. Voyons-les cependant.

Beaucoup d'auteurs anciens ne comptaient que 30 ans depuis la 11e année de Sédécias jusqu'à la 1re de Cyrus c.-à-d. jusqu'à la fin de la captivité. L'exil devant, d'après eux, durer 70 ans, il leur fallait, pour trouver le commencement de ces 70 ans, remonter de 40 années en arrière. Là où tombaient ces 40 ans, là était le vrai commencement des 70 années de l'exil. Le calcul aboutit à la 13e année de Josias : cette année marque donc le commencement de la déportation de Juda.

Trois autres raisons, au dire de ces exégètes, viennent confirmer ce raisonnement. Les 70 ans concernaient aussi la domination de Babylone (1). Or c'est, prétendent-ils, en cette 13e année de Josias que Ninive fut détruite et que Babylone commença à dominer sur les royaumes de l'Ouest et du Sud-Ouest. C'est encore en cette 13e année de Josias que Jérémie reçut sa mission et inaugura ses prophéties (2). Enfin, Nabuchodonosor et ses successeurs n'ayant régné que 47 ans, il faut, pour compléter le nombre 70, ajouter 23 ans. Ces 23 ans sont précisément les années du règne de Nabopolassar et ils nous conduisent à la 13e année de Josias.

S'il est à peu près exact qu'il y ait 40 ans (3) entre la 13e année de Josias et la 11e de Sédécias, il est faux que de la ruine de Sion à la chute de Babylone, il ne se soit écoulé que 30 ans. Aujourd'hui les meilleurs chro-

(1) Cf. Jérémie, XXIX, 10.

(2) Cf. I, 1-12.

(3) Il y a juste 41 ans y compris la 13e de Josias et la 11e de Sédécias : 40 ans si on omet la 13e de Josias.

nologistes, avec Eusèbe, S. Jérôme, Ptolémée, Bérose etc., donnent une cinquantaine d'années pour le laps de temps qui s'écoula entre ces deux dates. Si la captivité de Juda et la domination de Babylone commençaient en la 13e année de Josias, il faudrait donc leur attribuer une durée de 90 ans et non de 70 seulement.

D'ailleurs, il paraît certain que Ninive ne fut détruite que vers 608 (av. J.-C.). De plus, sous le règne de Josias, les Juifs n'eurent point à souffrir de la part des Babyloniens (1) et ils ne furent point déportés sous ce monarque. Le livre de Jérémie place la première déportation en la 7e année de Nabuchodonosor, soit 11 ans après la mort de Josias, et le livre de Daniël mentionne la déportation de quelques jeunes princes en la 3e année de Jojakim (2), c.-à-d. en la dernière année de Nabopolassar.

Enfin, si les 70 ans annoncés par Jérémie (XXIX) concernent la suprématie de Babylone, il n'est point fait mention de 70 ans d'exil et les 70 ans annoncés au chapitre XXV ne parlent point de *captivité*. Et pourtant toute la raison d'être de cette première opinion sur le commencement de l'exil se trouve dans la prédiction de 70 ans de captivité.

D'autres commentateurs, appuyés sur une chronologie différente, ont inventé un autre point de départ. Jérémie, au chapitre XXVII, verset 7, dit que les nations serviront Nabuchodonosor, son fils et son petit-fils. Or précisément, disent ces auteurs, la somme des années de règne du grand roi et de ses successeurs donne 70 ans. Ce sont

(1) IV R. XXII : 20.
(2) Cette 3e année est la 4e d'après la manière de compter de Jérémie, du livre des Rois et des Juifs, comme nous l'avons montré dans les Annales de St-Louis des Français.

donc les 70 ans annoncés au verset 11 du chapitre XXV et la captivité commence évidemment en la 4[e] année de Jojakim qui est, à leur avis, la 1[re] année de Nabuchodonosor.

N'est-ce pas, continuent-ils, en cette année que le roi de Babylone soumit plusieurs petits états de l'Occident et emmena captifs Daniel et ses compagnons (1) ?

Si nous ne pouvons, contre cette seconde opinion, alléguer un argument tiré de la chronologie, puisque nous comptons, nous-mêmes, près de 70 ans entre la 1[re] année de Nabuchodonosor et la prise de Babylone, nous pouvons, du moins, invoquer le vrai sens des chapitres XXV et XXVII de Jérémie.

Dans ces chapitres, le prophète annonce une servitude sans préciser ce qu'elle sera, impôt, captivité ou successivement l'un et l'autre. Consistera-t-elle, en effet, dans la seule obligation de payer un impôt quelconque aux rois de Babylone pendant 70 ans ? Sera-t-elle une captivité, une déportation, pendant ce même nombre d'années ? Ou bien encore ne serait-elle point successivement une servitude et une captivité ? Le prophète reste muet sur ce point. C'est à nous à le déterminer à l'aide du contexte et de l'histoire.

Or le contexte et l'histoire ne prouvent point que ces 70 ans soient 70 années de *captivité*. Il y a, en effet, des expressions particulières, des mots spéciaux pour désigner la captivité, et aucune de ces expressions, aucun de ces mots n'est employé dans les chapitres XXV et XXVII de Jérémie. De plus, l'exil de Daniel et de ses compagnons ne peut être appelé *captivité de Juda*.

Ce dernier argument est décisif. Qui pourrait croire

(1) Dan I, 1-3.

que l'exil de quelques jeunes gens constitue la captivité de la nation juive ? — Direz-vous que c'est le commencement de l'exil ? Mais le point de départ des années de la *captivité de Juda* ne peut tomber qu'en l'année où l'on peut dire : *Juda est captif.* Autrement depuis la 4e année de Jojakim jusqu'à la 11e de Sédécias la nation juive aurait été *captive* en Babylonie et *non captive* au pays de ses ancêtres.

Enfin, une troisième hypothèse place le commencement des 70 ans en la 11e année de Jojakim, au temps de l'exil de Jojakin. Après la déportation de ce roi, le prophète Jérémie écrit aux captifs : « *Bâtissez des maisons et habitez-les ; plantez des jardins et mangez-en les fruits..... Dès que 70 ans seront écoulés pour Babylone je me souviendrai de vous et j'accomplirai à votre égard ma bonne parole en vous ramenant en ce lieu* (1) ».

Des commentateurs se sont fondés sur ces paroles de Jérémie pour placer le point de départ des années de la captivité en l'année de la déportation du roi Jojakim. Le prophète, disent-ils, annonce aux exilés qu'ils resteront captifs pendant 70 ans ; Ezéchiel date ses prophéties de l'exil de ce roi et il est possible de compter 70 ans jusqu'à l'avènement de Cyrus.

— Nous ne nous arrêterons pas à montrer comment il est impossible de compter 70 ans depuis la 11e année de Jojakim (597) jusqu'à la 1re de Cyrus (538) ou jusqu'à la 2e de Darius fils d'Hystaspe (520). Il s'est, en effet, écoulé 60 ou 80 ans.

Passons à l'argument d'Ecriture sainte.

Contrairement aux prétentions des exégètes qui soutiennent l'opinion présente, le chapitre XXIX de Jérémie ne

(1) Jérém., XXIX, 50.

prédit point 70 ans de captivité pour les exilés. Il constate seulement que les Juifs, déportés avec Jojakim, resteront à Babylone jusqu'à ce que 70 ans se soient écoulés sur cette ville, sans dire à quel moment commencent ces 70 ans de domination babylonienne. Pour connaître le nombre des années de l'exil de Jojakim et des siens, il faudrait savoir si la domination babylonienne sur les pays de l'Occident commençait à ce moment précis, ou si elle avait déjà commencé depuis plusieurs années, ou si elle ne devait prendre naissance que quelques années plus tard. Cette prééminence des Babyloniens existait-elle depuis longtemps ? L'exil ne devait pas durer 70 ans. Ne devait-elle, au contraire, se faire sentir que plus tard ? La captivité durerait plus de 70 années. Toute la question se réduisait donc à connaître le moment où la domination babylonienne se fit sentir sur les pays situés à l'Ouest et au Sud-Ouest. Nous traiterons ce point dans un autre travail. Disons ici que les 70 ans n'ont commencé ni en la 11e année de Jojakim ni dans les années qui suivirent : ils étaient commencés depuis près de 10 ans.

Après avoir réfuté les opinions précédentes il ne reste plus que la quatrième qui nous semble, non seulement plus probable que les autres, mais seule vraie.

Voici nos raisons :

L'Ecriture ne fixe aucun commencement pour la captivité des Juifs. De plus cet exil est encore prédit après la déportation de Jojakim et l'histoire n'enregistre l'exil de Juda qu'à partir de la ruine de Jérusalem.

Si le lecteur veut se donner la peine de lire les nombreux passages où Jérémie parle de la captivité, il ne trouvera aucun texte qui détermine le commencement et la durée de cet exil. Voyez, en effet, les textes suivants.

Jér. VIII, 3 « La mort sera préférable à la vie pour tous ceux qui resteront de cette méchante race dans tous les lieux où je les aurai chassés, dit l'Éternel ».

V, 19 « Pourquoi, diront les Juifs, pourquoi l'Éternel notre Dieu a-t-il fait cela ? Tu leur répondras : comme vous m'avez abandonné et que vous avez servi des dieux étrangers dans votre pays, ainsi vous servirez des étrangers dans un pays qui n'est pas le vôtre ».

IX, 15 « Voici je vais nourrir ce peuple d'absinthe... : je les disperserai parmi des nations que n'ont connues ni eux ni leurs pères.... ».

X, 18 « Car ainsi parle l'Éternel : voici cette fois je vais lancer au loin les habitants du pays ».

XIII, 19 « Tout Juda est emmené captif ; il est emmené tout entier captif ».

XV, 2 « S'ils te disent : où irons-nous ? Tu leur répondras : ainsi parle l'Éternel : à la captivité ceux qui sont pour la captivité ».

XVI, 13 « Je vous transporterai de ce pays dans un pays que vous n'avez point connu ni vous ni vos pères ».

XVI, 15 « L'Éternel est vivant, lui qui fait monter les enfants d'Israël du pays du nord ».

XX, 10 « La nation qui pliera son cou sous le joug du roi de Babylone et qui lui sera soumise, je la laisserai dans son pays, dit l'Éternel ».

XXIX, 10 « Dès que 70 ans seront accomplis pour Babylone, j'accomplirai à votre égard ma bonne parole en vous ramenant en ce lieu ».

XXX, 18 « Voici je ramène les captifs des tentes de Jacob ».

XXXI, 23 « Voici ce qu'on dira dans le pays de Juda et dans ses villes quand j'aurai ramené leurs captifs ».

XXXII, 37 « Voici : je les rassemblerai de tous les pays où je les ai chassés, je les ramènerai dans ce lieu et je les y ferai habiter en sûreté ».

XXXIII, 11 « Louez l'Éternel des armées.... car je ramènerai les captifs du pays, je les établirai comme autrefois, dit l'Eternel ».

XXXIII, 26 « Car je ramènerai leurs captifs et j'aurai pitié d'eux ».

Ajoutez encore les chapitres XX, 4-7, XXI et VIII : comparez avec Isaïe XXXIX, 1-7 et Michée III, 12 ; VII, 13 ; IV, 10.

Aucun de ces textes ne contient une indication précise sur le commencement de la captivité : aucun ne dit qu'elle commencera en telle année ou en telle autre.

Toutefois nous pouvons trouver dans ces nombreuses citations une indication assez probante relative au point de départ de l'exil. Cette captivité doit être la captivité de Juda, de la nation juive et non l'exil de quelques juifs. C'est à la nation que s'adressent les menaces : « *la nation qui ne pliera pas son cou* ». C'est Juda qui doit être exilé : « *tout Juda sera emmené captif* ». Ce sont tous les habitants du pays qui seront dispersés, transportés. L'Eternel parle à *tous*, les réprimande *tous* et les dispersera *tous*.

Si telle doit être la captivité de Juda, il est évident que les textes nous invitent à fixer le commencement de l'exil non en l'année où quelques juifs furent déportés, mais au temps où la nation vaincue fut définitivement entraînée loin de son pays.

Tel est certainement le sens le plus naturel des textes. Cette remarque ne suffirait-elle pas déjà à rendre de beaucoup préférable l'opinion que nous défendons ?

Les paroles précédemment citées nous montrent que

les prophéties relatives à la captivité n'ont annoncé aucune date précise qui en détermine le commencement : ils nous invitent seulement à considérer la ruine de Jérusalem comme point de départ de l'exil. D'autres textes nous prouvent d'une manière péremptoire ce que les premiers ne font qu'insinuer. Ce sont ceux qui contiennent des prophéties relatives à l'exil et qui furent prononcés peu de temps avant la ruine de Jérusalem.

Si, en effet, Juda avait été exilé dès la 13ᵉ année de Josias, dès la 4ᵉ ou dès la 11ᵉ année de Jojakim, il est évident que la captivité de la nation juive n'aurait plus été annoncée comme future et conditionnelle au temps de Sédécias. Une chose qui existe déjà ne peut plus être prédite comme devant arriver un jour. Et pourtant Jérémie 30 ans après la 13ᵉ année de Josias, 10 ans après la 4ᵉ année de Jojakim, 6 ans après la 11ᵉ de ce dernier roi annonce encore comme future la captivité de la nation juive, du roi, de sa famille, des richesses du temple, etc... Nous concluons de ces paroles de Jérémie que Juda n'était pas encore exilé sous le roi Sédécias.

Voyons maintenant les textes.

Au chapitre XXVII, Jérémie raconte qu'il fut envoyé par l'Éternel auprès des ambassadeurs d'Edom, de Moab, d'Ammon, de Tyr et de Sidon réunis à Jérusalem. Le prophète les invita à se soumettre au roi de Babylone et leur annonça la famine, la peste, la mort et l'*exil* s'ils refusaient de reconnaître la suzeraineté du monarque assyrien. Il dit les mêmes choses au roi Sédécias. Que ce prince n'écoute donc point les faux prophètes « car c'est le mensonge qu'ils prédisent afin que vous soyez éloignés de votre pays, afin que je vous chasse et que vous périssiez » (XXVII : 9).

Plus loin, au verset 22 du chapitre XXVII, Jérémie annonce que le reste des ustensiles sera transporté du temple et de la maison du roi. « Ils seront emportés à Babylone et ils y resteront jusqu'au jour où je les chercherai, dit l'Éternel, où je les ferai remporter et replacer dans ce lieu ».

Au chapitre suivant (XXVIII, 13) il répond à ceux qui annoncent la fin de la servitude : « Tu as brisé un joug de bois, tu auras à sa place un joug de fer... Je mets un joug de fer sur le cou de toutes ces nations pour qu'elles soient asservies au roi Nabuchodonosor ».

Au chapitre XXIX, verset 16, nous lisons : « Ainsi parle l'Éternel sur le roi qui occupe le trône de David, sur tout le peuple qui habite cette ville, sur vos frères qui ne sont pas allés en captivité... Je les poursuivrai par l'épée, par la famine et la peste, je les rendrai un objet d'effroi pour tous les royaumes de la terre, un sujet de malédiction et d'opprobre parmi toutes les nations où il les chassera, parce qu'ils n'ont pas écouté les prophètes ».

Au chapitre XXXII, verset 4, nous trouvons les paroles suivantes : « Sédécias, roi de Juda, n'échappera pas aux Chaldéens, mais il sera livré entre les mains du roi de Babylone.... Le roi de Babylone emmènera Sédécias à Babylone où il restera jusqu'à ce que je me souvienne de lui, dit l'Éternel. Si vous vous battez contre les Chaldéens, vous n'aurez point de succès » cf. XXXIV, 3-7.

Plus loin, XXXIV, 17-22, tous doivent être livrés entre les mains de leurs ennemis.

Au ch. XXXV, 12-18. Tous les malheurs annoncés fondront sur les habitants du pays : l'épée, la famine, la peste, la captivité.

Au ch. XXXVII, 17, Jérémie prédit encore que Sédécias sera livré aux mains du roi de Babylone.

Au ch. XXXVIII, 17-27, on trouve de nouveau l'annonce de la captivité de Sédécias et de sa maison.

Enfin le ch. XXXIX mentionne la prise de Jérusalem et la captivité d'un grand nombre de Juifs.

Ainsi donc, pendant tout le règne de Sédécias, Jérémie a prédit la captivité et encore l'a-t-il annoncée comme conditionnelle. Mais, si ces prédictions faites au temps de Sédécias sont conditionnelles, peut-on croire que le temps de la captivité ait déjà commencé, ne fut-ce que de quelques jours ? Non certes.

Direz-vous que, du temps de Sédécias, Jérémie annonçait la captivité de ceux qui restaient et non celle de Juda ? Evidemment, le prophète annonçait la déportation de ceux qui restaient ; mais ne considérait-il pas ceux qui restaient comme formant la nation juive ? Ne formaient-ils pas réellement le peuple auquel s'adressaient les reproches et les menaces ? Ainsi au chapitre XXVII, vers. 12, Jérémie a écrit ces paroles « J'ai dit la même chose à Sédécias, roi de Juda : pliez votre cou sous le joug du roi de Babylone... et vous vivrez. Pourquoi péririez-vous, toi et ton peuple, par l'épée, la famine et la peste, comme l'Éternel l'a prononcé sur la nation qui ne se soumettra pas au roi de Babylone ? » Les Juifs sont appelés *peuple*, *nation* ; Sédécias est *roi de Juda*.

Il est donc évident que la nation n'était pas exilée au moment où Jérémie prononçait cette prophétie quelques années après la déportation de Jojakin.

A ceux qui feraient l'objection précédente, il n'y a plus qu'un refuge : dire que la captivité dont les Juifs étaient menacés depuis si longtemps ne les visait pas en tant que

nation, mais en tant que particuliers. Cette dernière échappatoire est absolument vaine. Qu'on lise plutôt les textes suivants « Tout Juda sera emmené captif » (Jér. XIII, 19) « Je vais nourrir ce peuple d'absinthe » (X, 15) « ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans » (XXV, 11). Ce dernier verset n'est apporté que comme argument *ad hominem*. Nos adversaires croient qu'il y est question de captivité ; mais alors c'est la captivité de la nation juive : « et toutes ces nations (parmi lesquelles Juda) serviront le roi de Babylone... ». La captivité prédite devait être, on le voit, la captivité de la nation, l'exil de Juda, et non la déportation de quelques Juifs.

Et si la captivité concerne la nation, pouvons-nous commencer à compter les années qui en marquent la durée à partir de la déportation de quelques membres de cette nation soit en 606 soit en 597 ? Non, car cette captivité, tombant sur le tout, sur la nation, ne peut commencer avant que la nation soit en exil. Autrement nous aurions la nation juive captive de 606 (ou 597) à 587 et résidant, en même temps, au pays de ses ancêtres.

Ceci prouve assez que la captivité n'est pas et ne fut point successive, comme certains commentateurs le prétendent.

Si, après avoir médité les prophéties que Jérémie prononça après l'exil de Jojakin, nous étudions celles d'Ézéchiel, nous voyons que ce dernier, qui fut aussi emmené à Babylone, prophétisa la captivité des habitants d'Israël. Lisez les textes suivants :

Ézéchiel V, 12 : « Un tiers de tes habitants tombera de la peste et sera consumé par la famine au milieu de toi : un tiers tombera par l'épée autour de toi : et j'en disper-

serai un tiers à tous les vents et je tirerai l'épée derrière eux ». Éz. VI, 8 : « Mais j'en laisserai quelques restes d'entre vous qui échapperont à l'épée parmi les nations ». Éz. XII, 10 : « Cet oracle concerne le prince qui est à Jérusalem et toute la maison d'Israël qui s'y trouve : ils iront en exil, en captivité. Le prince qui est au milieu d'eux mettra son bagage sur l'épaule... il sera pris dans mon filet. Je l'emmènerai à Babylone, dans le pays des Chaldéens, mais il ne le verra pas et y mourra. Tous ceux qui l'entourent et lui sont en aide et toutes ses troupes, je les disperserai à tous les vents et je tirerai l'épée derrière eux. Et ils sauront que je suis l'Éternel quand je les répandrai parmi les nations, quand je les disperserai en divers pays ». Éz. XVII, 12 : « Voici : le roi de Babylone est allé à Jérusalem et il a pris le roi et les chefs et les a emmenés avec lui à Babylone. Il a choisi un membre de la race royale, a traité alliance avec lui et lui a fait prêter serment et il a emmené les grands du pays afin que le royaume fût tenu dans l'abaissement sans pouvoir s'élever, et qu'il gardât son alliance en y demeurant fidèle. Mais il s'est révolté contre lui en envoyant ses messagers en Égypte pour qu'elle lui donnât des chevaux et un grand nombre d'hommes. » A la suite de ces lignes vient l'annonce de la captivité de Sédécias.

Ces prophéties prononcées après la déportation de Jojakin annoncent aussi la captivité de tous ceux qui échapperont à la famine, à la peste ou à l'épée (V, 12) ; la captivité de Sédécias et la dispersion de tous ceux qui lui sont en aide (XII, 10). On y voit que ceux qui habitaient le pays formaient un royaume à la tête duquel était Sédécias et que ce royaume était encore assez fort pour oser avec quelques secours tenter de résister au puissant roi de Babylone (XVII, 12).

Ézéchiel ne dit donc rien de contraire à notre interprétation. Cela nous suffit, mais nous devons même croire qu'il nous est favorable ; car, si Juda avait déjà été captif, ses prophéties auraient eu une tout autre allure. Prophétiser contre Jérusalem et les villes de Juda, annoncer qu'elles seront privées d'habitants, c'est dire qu'elles sont habitées. Prophétiser contre Sédécias et ses troupes ; annoncer la destruction d'une grande partie des Juifs et la dispersion des autres ; prédire la ruine des hauts lieux où sont adorées les idoles, c'est supposer que la Judée renferme de nombreux habitants et qu'elle forme encore un royaume, une nation comme dit Jérémie ; c'est supposer enfin qu'au temps de Sédécias, Juda en tant que peuple n'était pas encore allé en captivité, et que l'exil de Juda ne date réellement que de la ruine de Jérusalem comme le montre l'histoire.

L'histoire, en effet, n'enrégistre pas l'exil de Juda avant l'année où Sédécias fut fait prisonnier et où Jérusalem fut livrée à la destruction.

Jérémie après avoir raconté la prise de Jérusalem, l'exil de Sédécias, la destruction de la ville, termine son récit par cette conclusion : « *Ainsi Juda fut emmené captif loin de son pays* (1) ».

C'est à partir de ce moment que Juda fut réellement captif. Jusque là, il avait eu son roi, ses princes, son gouvernement, ses grands prêtres, ses prêtres, son armée, ses habitants, etc. Quelques-uns de ses membres seulement avaient été entraînés loin de leur pays. A partir de la prise de Jérusalem au contraire, il n'y eut plus ni roi, ni prince, ni armée, ni gouvernement, ni grand' prêtre. Un petit nombre de vignerons et de laboureurs furent

(1) Jér. LII, 28 f. II R. XXV, 21 et Jérémie I. 3

laissés dans le pays sous la conduite d'un certain Guédalia, mais bientôt cet homme tomba sous les coups d'un assassin et « *alors tout le peuple, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, et les chefs de troupes, se levèrent et s'en allèrent en Égypte parce qu'ils avaient peur des Chaldéens* (1) ».

Ainsi donc, d'après l'histoire, Juda n'a cessé de vivre en Palestine qu'à l'époque où Sion fut emportée d'assaut et ruinée de fond en comble. Il n'était donc pas exilé avant ce moment. D'où il suit que l'opinion des exégètes qui croient que Juda était déjà captif en 587 est contraire à l'histoire.

Dans Ezéchiel, XXV 3, nous trouvons aussi que la captivité de Juda eut lieu en même temps que la ruine de Jérusalem. « Ainsi, dit l'Éternel aux enfants d'Ammon, parce que tu as dit ah ! ah ! sur mon sanctuaire qui était profané, sur la terre d'Israël qui était dévastée et sur la maison de Juda qui était allée en captivité (2) ».

Moab, Séir, Edom seront punis, car aux jours de la détresse des enfants d'Israël ils se sont livrés à la vengeance contre la maison de Juda. Et c'est au temps de la ruine de Sion que ces nations se réjouissaient de la captivité de Juda. Ezéchiel, comme Jérémie, appelle captivité, détresse de la maison de Juda, l'exil qui eut lieu en 587.

On objectera peut-être qu'Ézéchiel date ses prophéties par des années de captivité ! Oui, mais il ne faut pas oublier que c'est par les années de la captivité de Jojakin et non par celles de la captivité de Juda. A-t-on jamais prouvé que la déportation de Jojakin fut la déportation de Juda ?

(1) II R, XXV, 26
(2) Ez. XXV, 3.

Il est donc acquis à la science exégétique que l'exil de Juda date de la ruine de Jérusalem et non de la 4ème ou 11ème de Jojakim, encore moins de la 13ème de Josias.

Article II.

Fin de la Captivité.

Pour ce qui concerne la fin de la captivité des Juifs nous ne rencontrons que deux opinions. L'une place le terme de l'exil vers la 2e année de Darius, fils d'Hystaspe (520), l'autre en l'année où Cyrus devint roi de Babylone (538).

Les commentateurs qui placent vers la 2e année de Darius, fils d'Hystaspe, la fin de la captivité des Juifs, prétendent que l'exil de cette nation et les ruines de Jérusalem ne furent qu'une seule et même chose dans l'histoire et dans l'esprit des écrivains sacrés. De même les années de l'exil se confondirent avec les années de ruines. Pour connaître la fin de la captivité, il suffit donc de compter 70 ans à partir de la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor. Ce grand roi prit et brûla Sion en la 11e année du règne de Sédécias, c.-à-d. en 587 (av. J.-C.). Si à partir de cette année nous comptons 70 ans, nous descendons jusqu'en 517. Cette dernière date est le terme extrême de la captivité et des ruines. L'histoire semble confirmer cette théorie.

Nous lisons dans Zacharie (I. 12-18) que la 2e année de Darius, Dieu, « irrité depuis 70 ans, revient de sa colère et promet la prospérité » à Jérusalem et aux villes de Juda. Nous apprenons aussi par le livre d'Esdras que vers cette année les travaux de restauration du temple furent

repris avec beaucoup d'ardeur et conduits à bonne fin. — Péréri et d'autres commentateurs anciens réfutaient cette opinion au point de vue chronologique, en montrant qu'il s'est écoulé plus de 70 ans entre la 18e année de Nabuchodonosor et la 2e année de Darius. Aujourd'hui les chronologistes sont à peu près unanimes à recevoir comme vraies les données de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe et de St Jérôme, données qui ont été confirmées par les découvertes modernes et qui comptent à peu près 70 ans entre la prise de Sion et la 2e année de Darius, fils d'Hystaspe.

Nous ne pouvons donc demander à la chronologie un argument pour réfuter l'opinion exposée ci-dessus ; mais pour la rejeter définitivement, il nous suffit de détruire la raison sur laquelle ses partisans essaient de l'appuyer, c.-à-d. l'identité de l'exil et des ruines, en montrant qu'il existe entre ces deux choses une distinction réelle.

Il serait superflu de s'arrêter à exposer la différence qui sépare les deux notions de captivité et de ruines ; mais voyons comment les écrivains sacrés et l'histoire ont parlé de l'exil de Juda et des ruines de Sion.

Les partisans de l'opinion que nous discutons s'appuient sur Daniel et Zacharie pour affirmer leur thèse. Daniel, disent-ils, parle de 70 ans de ruines fixés sur Jérusalem et prédits par Jérémie. Or, quand ces exégètes parcourent le livre de ce prophète, ils ne trouvent annoncés que 70 ans de captivité (1). La captivité et les ruines ne sont donc qu'une seule et même chose dans l'esprit des écrivains bibliques.

— Daniel (2), il est vrai, parle de 70 ans de ruines

(1) Jérémie XXV, 11.
(2) Daniel IX, 2.

fixés sur Jérusalem et prédits par Jérémie ; mais il est inexact d'affirmer que Jérémie n'ait prédit que 70 ans de captivité. Il est même faux, croyons-nous, qu'il ait annoncé 70 ans d'exil. Sa prophétie des 70 ans (1) concerne, d'une part, *les ruines* du pays et, d'autre part, *la servitude* des Jüifs et des peuples voisins. Il n'est point question de captivité. Aux chapitres XXIX, 10 et XXV, 14, il s'agit de la domination de Babylone. — Les 70 ans de ruines et l'exil des Juifs ne sont donc point pour les auteurs sacrés deux faits identiques ; si Daniel a écrit que Jérémie avait annoncé 70 ans de ruines pour la ville sainte, Jérémie les a certainement annoncés. Dès lors le problème est de savoir où et comment il fait cette prophétie.

Zacharie, disent encore les exégètes, confirme leur opinion en proclamant que l'Éternel avait promis la restauration de Jérusalem après 70 ans de ruines. — Ce n'est pas notre avis ; bien au contraire, en prédisant la restauration de Jérusalem et la prospérité des villes de Juda, Zacharie suppose que le pays est habité et que, par conséquent, les Juifs sont revenus de l'exil. S'il annonce que Sion deviendra plus populeux, il appelle « *maison de Juda* » les Juifs auxquels il s'adresse (2).

Aggée, qui écrivait en la même année que Zacharie, suppose également que les Juifs étaient de retour au pays de leurs pères. Il leur parle et les appelle : *peuple*, *nation* « tel est ce peuple ; telle est cette nation devant moi, dit l'Éternel (3) ». Et Aggée dans ses discours à la nation juive et aux grands de Jérusalem les engage à bâtir le temple (4).

(1) Jérémie XXV, 11.
(2) Zacharie VIII, 15.
(3) Aggée II, 14.
(4) Aggée I, 4.

Outre ces auteurs, nous pourrions encore faire valoir ceux dont nous nous servons pour prouver que l'exil a pris fin sous Cyrus.

Non seulement les 70 ans de ruines et l'exil sont deux faits distincts dans l'esprit des prophètes ; mais cette distinction apparaît encore très clairement dans les livres historiques.

Il est certain, comme nous le démontrerons ci-dessous, que l'exil des Juifs a pris fin en la 1re année de Cyrus c.-à-d. en 538 av. J.-C. (1).

D'autre part, nous savons que 20 ans plus tard Jérusalem, pour ce qui regardait les monuments publics, était encore à l'état de ruines : elle ne possédait ni temple, ni palais nationaux, ni fortifications (2). Impossible de nier l'un et l'autre fait.

Mais n'est-il pas évident que, si la captivité et les ruines ont pris fin à 20 ans d'intervalle, nous ne pouvons les confondre et les identifier? Rappelons, enfin, que l'opinion discutée ici, comme toutes celles qui précèdent, suppose que l'exil devait durer 70 ans. Or Jérémie n'a jamais fait une semblable prédiction : le lecteur doit toujours avoir ce fait présent à l'esprit.

Quand donc l'exil prit-il fin ? en la 1re année de Cyrus. Cette année est le seul véritable terme de la captivité ; le règne de Cyrus est, en effet, le seul qui soit annoncé par le prophète Isaie comme devant mettre fin à l'exil ; il est aussi le seul auquel les historiens sacrés et profanes attribuent le fait important du retour des Juifs en Palestine.

Essayons de déterminer, d'après la prophétie et l'histoire, quel fut le temps de la délivrance des Juifs, et quel

(1) II Chr., XXXVI ; Esdras I, Aggée et Zacharie.
(2) Esdras VI, Aggée I, Zacharie I-III.

fut le moment précis où les exilés quittèrent Babylone.

Les textes de la Bible qui annoncent le retour de l'exil sont fort nombreux et il serait inutile de les citer tous ; nous bornerons nos remarques à ceux qui indiquent la date plus ou moins précise de la fin de la captivité. Ce sont les suivants :

Isaie XLIV, 26-28 : « Je dis à Cyrus ; il est mon berger et il accomplira ma volonté. Il dira de Jérusalem : qu'elle soit rebâtie, et du temple : qu'il soit fondé ».

Isaie XLV, 1-5 : « C'est moi qui ai suscité Cyrus dans ma justice.... Il rebâtira ma ville et libèrera mes captifs sans rançon ni présents, dit l'Éternel des années ».

Ces deux textes nous disent clairement que la fin de la captivité doit avoir lieu sous Cyrus. On ne peut donc, sans contredire la Bible, la reculer au-delà du règne de ce prince (1).

Le règne de Cyrus est aussi la seule date qui nous soit fournie par les historiens sacrés et profanes. Les auteurs bibliques sont très explicites sur l'époque du retour des Juifs. On peut voir dans Esdras la permission du retour, le récit de ce retour et l'organisation des Juifs après leur rentrée au pays de leurs ancêtres (2). « La 1re année de Cyrus, roi de Perse, afin que s'accomplît la parole de l'Éternel prononcée par la bouche de Jérémie, l'Éternel réveilla l'esprit de Cyrus qui fit faire de vive voix et par écrit cette publication dans tout son royaume. Ainsi parle Cyrus, roi de Perse : l'Éternel, le Dieu des Cieux m'a donné tous les royaumes de la terre et il m'a commandé de lui bâtir une maison à Jérusalem en Juda. Qui d'entre vous est de son peuple ? Que son Dieu soit avec

(1) Cet argument est indépendant de l'authenticité du second Isaie.
(2) Esdras I-VI.

lui et qu'il monte à Jérusalem en Juda et bâtisse la maison de l'Éternel, le Dieu d'Israël... (1) ».

Le 2e livre des Chroniques contient le même passage dû sans doute à la même plume.

Après avoir entendu la proclamation de ce décret, les chefs de famille, les prêtres, les lévites et tous ceux dont Dieu réveilla l'esprit, se levèrent et partirent sous la conduite de Zorobabel, de Josué, de Néhémie et de plusieurs autres. Ceux qui prirent le chemin de la Palestine étaient au nombre de 42,360 personnes sans compter les serviteurs et les servantes (2).

Arrivés au pays de leurs pères, les Juifs s'établirent dans leurs villes. Le 7e mois, ils se réunirent à Jérusalem. Là, ils relèvent l'autel, offrent à l'Éternel les holocaustes du matin et du soir. Un an après, ils font la dédicace des fondations du nouveau temple ; mais leurs ennemis les empêchèrent de poursuivre l'œuvre de reconstruction (3).

Tels sont les textes et les faits qui, dans les premiers chapitres d'Esdras, établissent et la permission donnée aux Juifs et leur retour.

Josèphe place également la fin de la captivité en la 1re année de Cyrus devenu roi de Babylone. Ce prince, dit Josèphe, émerveillé de voir dans Isaïe les prédictions qui le concernaient, permit aux Juifs de retourner en Judée et fit parvenir la lettre suivante aux gouverneurs de Syrie.

« Le roi Cyrus à Sisina et à Sarabazan, salut ! Nous avons permis à tous ceux des Juifs qui demeurent dans nos États et qui voudront s'en retourner dans leur pays, d'y retourner en toute liberté, de rebâtir la ville de Jéru-

(1) Esdras I.
(2) Esdras I, 5 ; II, 64.
(3) Esdras III, IV.

salem et de rétablir le temple de Dieu en l'état où il était auparavant (1) ».

Article III.

Durée de la captivité.

Les commentateurs sont unanimes à dire que la captivité de Juda devait durer 70 ans ; mais leurs efforts pour montrer la réalisation de ces 70 ans ont été impuissants. Cette opinion sur la durée de l'exil est, en effet, contraire aux prophètes et à l'histoire.

Désormais l'exégète se trouve en présence de deux opinions. L'une attribue faussement à la captivité de Juda une durée de 70 ans : l'autre avec l'histoire réduit l'exil à 49 ans.

Les exégètes qui ont attribué à la captivité de Juda une durée de 70 ans se sont, il est vrai, appuyés sur la Bible et sur l'histoire pour démontrer leur affirmation ; mais la Bible et l'histoire se retournent contre eux.

Les chapitres XXV et XXIX de Jérémie, disent les commentateurs, annoncent aux Juifs une captivité de 70 ans. Ce nombre est, en toutes lettres, exprimé par l'écrivain inspiré. Il faut donc croire que telle sera la durée de l'exil à moins que ce nombre ne soit un nombre indéterminé.

Nous répondons à cette argumentation en affirmant que le nombre 70 n'est pas indéterminé et qu'il ne marque point la durée de l'exil. Nous en donnerons la preuve quand nous étudierons ces deux passages XXV, 11 et XXIX, 10. Disons seulement ici que d'après l'Hébreu, les Septante, la Vulgate, la Pešitto, le verset 11 du chapitre XXV annonce 70 ans de *servitude* et non 70 ans de *captivité.*

(1) Jos. H. d. J. XI, 1.

Habedou, δουλεύσουσι et *servient* signifient « être serviteur » et non « être captif », « exilé ».

Il est donc faux que le prophète Jérémie ait annoncé une captivité de 70 ans.

Les commentateurs après avoir cru aux 70 ans de captivité ont tenté d'en montrer la réalisation historique ; mais, Jérémie n'ayant jamais prédit ces 70 ans, les efforts des commentateurs ne pouvaient aboutir à aucun résultat. Aussi n'est-il pas étonnant qu'ils n'aient jamais réussi dans leur entreprise.

Nous l'avons vu plus haut, les interpretes qui admettent le même point d'arrivée pour ces prétendus 70 ans de captivité, ne peuvent s'entendre pour le point de départ et ceux qui s'entendent pour le point de départ ne peuvent s'accorder pour le point d'arrivée.

Il n'est donc pas démontré que les Juifs aient été exilés à Babylone pendant 70 ans.

Pour connaître la durée de l'exil, il nous reste à interroger la chronologie, l'histoire et les textes prophétiques.

Le langage des prophètes vise la captivité tantôt directement, tantôt indirectement. Chez ceux qui parlent de la déportation en termes formels, beaucoup de textes indiquent d'une manière vague la durée de l'exil ; un seul contient un nombre précis.

Ainsi Jérémie avait fait dire aux captifs emmenés à Babylone avec Jojakin que la captivité durerait longtemps : « Pourquoi, dit Séméyas à Sophonie, pourquoi ne réprimes-tu pas Jérémie d'Anathoth qui prophétise parmi vous et qui même nous a envoyé dire à Babylone : elle sera longue la captivité ; bâtissez des maisons, habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits (1) ».

(1) Jérémie, XXIX, 27-28.

Ce texte ne peut nous être d'aucun secours pour fixer avec une approximation quelconque le nombre des années que devait durer l'exil.

Le seul texte biblique qui se rapporte directement à la captivité et qui contienne un nombre est celui de Baruch (1) « *vous serez longtemps et pendant bien des années en Babylone, vous y serez jusqu'à sept générations....* ». Il y a deux questions à résoudre : quelle est la valeur d'une génération et quel est le nombre des générations qui devaient être passées en exil ?

La valeur de la génération a été l'objet de controverses nombreuses. C'est que cette valeur n'est pas une mesure uniforme. Elle varie, avec les auteurs. Ainsi elle est de 100 ans dans la Genèse (2), dans Varron (3) et dans Denys d'Halicarnasse (4) ; de 33 ans dans Hérodote (5) ; de 30 ans dans Censorin (6) ; de 25 ans (7), de 20 ans dans Eusèbe (8) ; de 15 ans dans Augustin (9) ; de 10 ans d'après quelques auteurs qui ont voulu trouver ici les 70 ans dont parle Jérémie XXV et XXIX ; de 7 ans dans Suidas et de 1 an dans Virgile, Servius, Pline.

La Bible nous fournit une valeur pour le mot génération : « L'Éternel dit à Abram : sache que tes descendants seront étrangers dans un pays qui ne sera point à eux ; ils y seront asservis et on les opprimera pendant 400 ans... A la quatrième génération ils reviendront ici ».

(1) Baruch VI. 2.
(2) Genése XV, 13 et 16.
(3) Varron V.
(4) Denys d'Hal. I. R. A.
(5) Hérodote II : 142.
(6) Censorin. De die natali nº 17.
(7) Herodicus dans Censorin nº 17.
(8) Eusèbe P. E. X, 17.
(9) Augustin. Ps 104 nº 6.

Cette valeur de 100 ans pour une génération est impossible dans le cas qui nous occupe. Baruch dirait, en effet, que les Juifs seront exilés pendant 700 ans, ce qui est contraire à toutes les prophéties de Jérémie dont Baruch était, dit-il, le secrétaire.

Ailleurs (1) la Bible donne à la génération une valeur d'environ 40 ans : ce qui donnerait 280 ans d'exil.

Devant l'impossibilité de découvrir la valeur réelle de ces sept générations, certains exégètes ont cru bien mériter de la science biblique en leur attribuant une valeur indéterminée. Cette explication est excellente, non pour résoudre la difficulté, mais pour la tourner.

Nous croyons être plus près de la vérité en disant que Baruch nous a donné, en cette prophétie, une durée précise, et que nous en avons perdu l'explication.

Pour ce qui concerne la deuxième question, savoir : combien de générations ont été passées en exil, plusieurs commentateurs croient pouvoir les réduire à quatre en s'appuyant sur cette raison que l'Écriture n'est pas contraire à leur supposition. Ils agissent ainsi pour les besoins de leur cause.

Nous reconnaissons que l'Écriture ne contredit point expressément leur opinion, mais alors ils devront avouer que le texte ne contredit en rien la supposition d'une seule génération, ou même d'une partie seulement de génération, passée en exil. Baruch dit, en effet, que les Juifs resteront à Babylone jusqu'à la 7e génération. Si la 6e était sur le point de s'achever, ils avaient peu de temps à passer en captivité. Cette remarque suffit pour anéantir les systèmes qui voudraient appuyer sur ce passage de Baruch le nombre des années de la déportation. — On

(1) Deut. II, 14 et Nomb. XIV, 26 à 38.

peut également croire que toutes les générations devaient s'écouler en Babylonie et c'est, croyons-nous, la vérité.

Les deux points importants du texte de Baruch n'ont donc pas reçu une solution certaine et indépendante de nos autres conclusions sur la durée de l'exil. Il serait, dès lors, contraire aux règles de la critique de vouloir s'y appuyer pour résoudre le problème.

Parmi les textes qui visent indirectement la captivité, les uns contiennent des nombres, les autres n'en contiennent pas.

Ainsi, dans le ch. XXVII de Jérémie nous trouvons une allusion à la durée de l'exil. La 10[e] année de Sédécias, pendant le siège de la ville sainte, Jérémie acheta le champ de son neveu, écrivit deux contrats et dit à Baruch selon les paroles de l'Éternel : « Prends ces écrits, ce contrat d'acquisition, celui qui est cacheté et celui qui est ouvert, et mets-les dans un vase de terre afin qu'ils se conservent longtemps ».

Ceci est une allusion au temps de la captivité ; mais on le voit, ce texte ne peut nous être d'aucun secours pour fixer la durée de l'exil.

D'autres textes renferment des chiffres. Ainsi Jérémie XXV, 11 et 12 ; XXIX, 10. Mais ces versets ne parlent point de la captivité ; ils se rapportent à la domination de Babylone et à la servitude de la nation juive ; ils annoncent que les Juifs seront pendant 70 ans sous la domination de Babylone (1) et que, après ces 70 ans de suprématie, le royaume babylonien sera détruit (2). Alors les Juifs reviendront au pays de leurs pères (3). — Si

(1) Jérémie XXV, 11.
(2) Jérémie XXV, 12.
(3) Jérémie XXIX, 10.

donc les Juifs qui entendirent ces paroles avaient voulu connaître le nombre des années que devait durer l'exil, ils n'avaient qu'à rechercher depuis combien de temps Babylone avait la suprématie et déduire ce laps de temps du nombre 70.

Les Prophètes ne peuvent donc nous aider à fixer directement et d'une manière certaine la durée de l'exil. Les textes qui se rapportent directement à la captivité ne contiennent aucun nombre. Quant à ceux qui visent indirectement la déportation, ils renferment, il est vrai, des nombres précis, mais ne peuvent suffire que si on ne connaît le point de départ de la domination babylonienne.

Nous sommes donc obligés de recourir à un autre moyen pour connaître la durée de l'exil. Voyons l'histoire.

Les écrivains sacrés qui parlèrent de la captivité et de sa fin sont Esdras et l'auteur des Chroniques. D'autres écrivirent après le retour de Babylone : ce sont Aggée, Zacharie, Néhémie et l'auteur des Macchabées ; aucun ne contient le chiffre des années que dura la déportation.

En résumé, les historiens sacrés n'ont point enregistré le nombre des années de l'exil. Ce qu'ils n'ont point fait. Josèphe l'a fait dans son livre des Antiquités hébraïques (1). « En la 1re année de Cyrus, roi de Perse, 70 ans après que les tribus de Juda et de Benjamin eurent été menées captives à Babylone, Dieu, touché de compassion pour leurs souffrances, accomplit ce qu'il avait prédit par le prophète Jérémie avant même la ruine de Jérusalem : qu'après que nous aurions passé 70 ans dans une dure servitude sous Nabuchodonosor et ses descendants, nous retournerions en notre pays, nous rebâtirions le temple et jouirions de notre félicité ».

(1) XI, 1.

Josèphe dit que le retour eut lieu après 70 ans de captivité ; mais, dans ces paroles, il n'est pas l'historien d'un fait, il est l'interprête d'un passage de Jérémie qu'il cite quelques lignes plus loin. Or ce passage (1) annonce 70 ans de servitude et non 70 ans de captivité ! — De plus, nous avons vu plus haut que la captivité de Juda et de Benjamin n'avait pas commencé avant la prise de Jérusalem (2) et Josèphe la fait commencer en la 1re année de Nabuchodonosor.

Nous devons donc rejeter le témoignage de Josèphe.

Les textes historiques de l'Écriture ne nous disent point le nombre des années de l'exil ; Josèphe nous présente un chiffre qui est certainement inexact : l'histoire n'a donc pas enregistré le nombre précis des années de la déportation ; il ne nous reste qu'un recours : la chronologie sacrée et profane.

Nous connaissons le moment où Juda fut exilé loin de son pays et celui où il revint de Babylone. Pour trouver le nombre des années de l'exil, il suffit de faire le comput des années qui séparent ces deux points ; mais quelques points de chronologie encore obscurs s'opposent à une précision absolue.

Ces incertitudes concernent l'année exacte du retour des Juifs ; l'année qui vit l'avènement de Cyrus au trône de Babylonie ; le nombre des rois et leurs années de règne depuis Nabuchodonosor jusqu'à Cyrus ; enfin, le nombre des années de règne de Nabuchodonosor depuis la prise de Jérusalem jusqu'à l'avènement d'Évil Mérodach.

Peut-être ces incertitudes paraîtront-elles nombreuses au lecteur, mais elles sont assez peu importantes, car en

(1) Jérémie XXV : 11.
(2) Cf. Page .....

leur donnant la solution la plus large, elles ne peuvent augmenter de plus de trois ans la durée de l'exil.

Examinons-les, chacune en détail, avant de faire le calcul des années de la déportation.

1) Pour connaître le nombre des années que Nabuchodonosor passa sur le trône après avoir détruit Jérusalem, nous devons fixer l'année de la prise de Sion, l'année de la mort du célèbre conquérant et faire le compte des années qui séparent ces deux événements.

Jérusalem tomba aux mains des armées babyloniennes la 11e année de la captivité de Jojakin, le 9e jour du 4e mois.

Nous savons par Ézéchiel (1) que Nabuchodonosor assiégea Jérusalem la 9e année de l'exil de Jojakin, le 10e jour du 10e mois. Jérémie (2) nous apprend que le siège de cette ville commença le 10e jour du 10e mois de la 9e année de Sédécias. La 9e année de l'exil de Jojakin concorde, on le voit, avec la 9e année du règne de Sédécias.

Il est dès lors évident que toutes les autres années du règne de Sédécias et de l'exil de Joakin concorderont également et que la 11e année de Sédécias sera la 11e année de la captivité de Jojakim. Donc Jérusalem fut prise la 11e année de l'exil de Jojakin le 9e jour du 4e mois.

Nous confirmerons cette identification de la 9e année de Sédécias et de la 9e année de l'exil de Jojakim, en faisant la même démonstration pour une autre date de l'exil de Jojakin et du règne de Sédécias.

Nous lisons dans Ezéchiel (3) que la 30e année, qui est

(1) Ezéchiel XXIV, 1.
(2) Jérémie LII, 4.
(3) Ezéchiel L, 1-5.

le 30e année depuis la célébration de la Pâque sous Josias, fut la 5e année de la captivité de Jojakin. Cette 5e année doit être aussi la 5e du règne de Sédécias. Et, en effet, cette Pâque fut célébrée la 18e année de Josias (1). De cette 18e année à la fin du règne de Josias nous comptons 13 ans et quelques mois (2). A ces 13 ans et quelques mois, il faut ajouter les 3 mois de Joachaz. Nous obtenons ainsi 14 ans. Si à ces 14 ans nous ajoutons les 11 années de Jojakin, plus 5 ans pour Sédécias et l'exil de Jojakin, nous obtenons le chiffre de 30 ans. La trentième année depuis la célébration de la Pâque est donc la 5e année du règne de Sédécias et de l'exil de Jojakin.

Disons encore que Jojakin fut fait prisonnier la 11e année de Jojakin, mais ne fut déporté que l'année suivante (3). Sa 1re année d'exil commence donc avec la 1re année de règne de Sédécias et la 11e de son exil est la 11e du règne de Sédécias.

Si nous recherchons maintenant, avec le secours de la Bible, l'année qui vit se terminer le règne de Nabuchodonosor, nous trouvons que ce fut la 36e de la captivité de Joakin. Nous lisons, en effet, dans Jérémie (4) et dans le 2me livre des Rois (5) que la 37e année de l'exil de ce prince juif fut la 1re d'Évil Mérodach successeur du grand roi. C'est donc que la 36e de Jojakin est la dernière de Nabuchodonosor.

D'après certaines considérations bibliques que nous développerons dans notre *Chronologie hébraïque*, nous at-

(1) II Rois XXII, 23.
(2) II Rois XXII, 1.
(3) Chronique XXXVI, 10.
(4) Jérémie LII, 31.
(5) II Rois XXV, 27.

tribuons la 37ᵉ année de l'exil de Jojakin au roi Évil Mérodach.

Dans ces conditions, combien de temps le roi de Nabuchodonosor occupa-t-il le trône de Babylonie après la prise de Jérusalem ?

Sion tomba aux mains des Chaldéens le 9ᵉ jour du 4ᵉ mois de la 11ᵉ année de l'exil de Jojakin et Nabuchodonosor cessa de régner la 36ᵉ année de l'exil de ce prince. Soit un écart de 25 ans 7 mois et 21 jours. On peut donc compter 26 ans pour le règne de Nabuchodonosor à partir de la destruction de Jérusalem.

Ce résultat est conforme aux renseignements que nous fournissent d'autres textes bibliques comparés avec les données des auteurs profanes. D'après la Bible (1), Jérusalem fut prise dans la 18ᵉ année de Nabuchodonosor. Les années de règne de ce monarque après la chute de Sion commencent donc avec la 18ᵉ année. Or, selon Bérose, Nabuchodonosor régna 43 ans. Mais si la 18ᵉ année du roi de Babylone est la 1ʳᵉ de l'exil, la 43ᵉ de ce monarque sera la 26ᵉ de la déportation.

2) Le nombre des années que régnèrent les successeurs de Nabuchodonosor jusqu'à la chute de Babylone est de 23 ans ainsi distribués : Évil Mérodach 2, Niriglissar 4 et Nabonide 17.

Ce nombre d'années a été confirmé par les découvertes modernes. Nous n'avons aucune raison de le croire incomplet et il faut rejeter comme absolument fausse l'opinion des commentateurs qui, pour compter leurs prétendus 70 ans de captivité, ont considérablement augmenté le total de ces années de règne. Certains interprètes

(1) Jérémie LII, 29.

ont, en effet, attribué 23 ans de règne à Évil Mérodach et 3 à Balthassar. D'autres comptaient 34 ans pour ces deux rois. Nous ne nous arrêterons point à réfuter ces opinions qui n'ont d'autre fondement que le désir de montrer la réalisation d'une prophétie mal interprétée.

Bérose, en plus des 23 ans d'Évil Mérodach, de Niriglissar et de Nabonide, compte 9 mois pour Laborassach. Si ces 9 mois n'étaient pas compris dans un de ces règnes, il faudrait évidemment en tenir compte et dire que les successeurs de Nabuchodonosor ont régné 24 ans. Il nous paraît préférable, jusqu'à preuve du contraire, de placer les 9 mois de Laborassach dans la 4e année de Niriglissar.

3) Parmi les incertitudes chronologiques annoncées ci-dessus, la plus controversée, sinon la plus importante, est celle de l'année de règne de Darius le Mède. Ce prince, dont parle Daniel, est-il un personnage différent de tous ceux que nous connaissons par ailleurs ? Combien de temps a-t-il régné et où faut-il placer son règne ? L'étude des nombreux essais relatifs à l'identification de ce prince, à la durée et à la place de son règne, mériterait une attention spéciale.

Toutefois nous n'en ferons point l'objet de nos recherches présentes. Nous croyons que le chronologiste prudent n'ajoutera point aux années qu'il suppute l'année que Daniel attribue à Darius le Mède.

4) La dernière incertitude chronologique est celle du retour des Juifs. Revinrent-ils en leur pays la 1re année de Cyrus et cette 1re année se confond-t-elle avec la 17e année de Nabonide ? Revinrent-ils en la 2e année ?

Et d'abord, la 1re année de Cyrus ne doit pas être identique à la 17e année de Nabonide. Les auteurs juifs qui écrivirent au retour de la captivité, écrivirent et datèrent

selon la méthode babylonienne. Pour eux, la 1re année de Cyrus fut donc celle qui suivit la 17e année de Nabonide.

Mais les Juifs revinrent-ils en cette 1re année ? Il est difficile de le préciser avec certitude. Cependant nous croyons que c'est l'opinion la plus probable et nous nous y tiendrons.

Nous résumons ainsi nos conclusions. L'exil des Juifs a commencé à la ruine de Jérusalem ; il s'est terminé en la 1re année de Cyrus ; Nabuchodonor a régné 26 ans après la chute de Sion ; Évil Mérodach, Niriglissar et Nabonide occupèrent le trône pendant 23 ans ; Cyrus régna quelques mois avant le départ des Juifs. Ces différents chiffres nous donnent un total de 49 ans pour la durée de la captivité des Juifs et ce sont là, sans doute, les 7 générations dont parle le livre de Baruch.

(*A suivre*). D. Préciel Tostivint.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

Rāṣṭrapālaparipṛcchā, sūtra du Mahāyāna, publié par L. Finot, Directeur de l'École française d'Extrême-Orient. — *Bibliotheca Buddhica II*. — St.-Pétersbourg 1901.

Le Rāṣṭrapāla s'est peut-être imposé à l'attention de M. L. Finot pour les mêmes raisons qui avaient jadis piqué ma curiosité : le catalogue de la Bibliothèque de Cambridge trahit l'affection que ce texte inspirait à M. Bendall, car une notice spéciale lui est consacrée où les diverses classifications scolastiques de la première partie sont mises en vedette d'une façon très alléchante. On peut douter, malheureusement, que le livre donne à ce point de vue ce qu'on attendait : les douze listes de qualités groupées quatre par quatre, qualités bonnes ou mauvaises, favorables ou nuisibles à l'acquisition de la Bodhi, paraissent très peu significatives ; c'est de la compilation sans grande portée. Le Çikṣāsamuccaya est d'ailleurs bien fait pour avilir cette littérature scolastique. Son auteur, Çāntideva, a utilisé tout ce qui avait quelque valeur dans les sūtras relatifs à la carrière du Bodhisattva.

Du préambule rien à dire, sinon qu'il est bien écrit ; le discours du Rāṣṭrapāla est d'une bonne rhétorique. Mais des deux morceaux qui servent de transition (?) entre la première et la deuxième partie, l'intérêt est considérable : c'est d'abord l'énumération de cinquante jātakas, de cinquante naissances (1), au cours desquelles le Bouddha « a déployé quelques-unes des vertus du bodhisattva ». De ces jātakas, l'éditeur, avec le concours de M. d'Oldenbourg, a

(1) On sait que le mot *jātaka* ne signifie pas naissance, mais historiette, tableau ; telle est du moins l'opinion de M. Kern.

identifié non pas plus de la moitié, ainsi qu'il le dit, mais plus des deux tiers (34 sur 50) : les références sont multipliées et le tableau qui les groupe (pp. VII et VIII) est très précieux ; — c'est ensuite « une prophétie sur la future décadence de l'Église ; ... la prophétie est en réalité un tableau satyrique des mœurs relachées du clergé buddhique. La vivacité et la précision de cette peinture, qui reflète sans doute des faits réels, en font un intéressant document d'histoire religieuse ». M. L. Finot donne de cette prophétie une heureuse traduction (pp. IX-XI). Le passage le plus caractéristique à mon sens est celui où les hérétiques ont la parole : « Et en entendant cette loi sainte, ils diront : Ce n'est point là le langage du Jina. J'avais un maître qui était un océan de science.... Or il a combattu cette doctrine, qui n'est en aucune façon la parole du Buddha. En outre il eut lui-même un vieux maître. ..... qui n'y adhérait pas davantage. Ne vous y attachez pas : elle est fausse. Dans un système où il n'y a ni moi, ni principe vital, ni personnalité, inutile est l'effort de la lutte, la pratique de la vertu, l'œuvre de la contrainte morale (1).... ; toutes ces théories ont été imaginées par des sophistes et des hérétiques. Jamais le Jina n'a pu prononcer de telles paroles, qui sont un affront pour les religieux ». On sait que cette objection des brahmanes : « sans personnalité (pudgala), il n'y a pas de mérite, pas d'acte, pas de fruit », est formulée dans le Milinda. Le Grand Véhicule, comme le Petit, n'en tient pas compte ou la réfute ; il est étrange toutefois qu'elle soit mise dans la bouche des moines débauchés et gloutons (āhāramaithunaparāḥ) : on peut admettre que le relâchement du clergé s'accommode mieux du mysticisme de la Çūnyatā que de la croyance à une personnalité responsable.

Le deuxième chapitre débute par un morceau, assez éloquent, sur les moines pleins d'idées nouvelles, poursuivant leurs vues propres en tenant des synodes (?) contradictoires (anyonyabhinnadharmasaṁgāyanatā), parlant d'une façon, agissant d'une autre, et qui trompent les hommes et les dieux. Puis se développe, avec ampleur et banalité, le jātaka du prince Puṇyaraçmi, doublet de

(1) saṁvarakriyā. Le terme *saṁvara* désigne l'ensemble des obligations contractées par le Bodhisattva.

Siddhārtha. Plus heureux que Çākyamuni, ce prince, pour se dérober aux séductions du harem et à la tendresse d'un père, peut invoquer le Bouddha Siddhārthabuddhi. « Celui-ci, étendant la main droite, émet un flot de lumière qui s'épanouit en un large lotus. Puṇyaraçmi y prend place et se trouve en un instant au pied du Buddha ». Détail curieux, le père du prince, Arciṣmat, est identifié par Bouddha au Tathāgata Amitāyus, et la devatā de la ville n'est autre que le Tathāgata Akṣobhya. Ceci dérange quelques-unes de mes idées sur Amitāyus et Akṣobhya que leur dignité semblait mettre au dessus de rôles aussi médiocres. Je pensais que, créations du Bouddhisme mystique et panthéiste, ils appartinrent dès le début à une catégorie transcendante de Bouddhas. Encore que les aventures de Puṇyaraçmi remontent à une fabuleuse antiquité (57.15), ces deux nobles Tathāgatas cherchaient-ils encore leur voie à cette époque ? Il faut bien l'admettre. Notre texte est certainement antérieur à la fin du VIme siècle, comme le démontre la date de la version chinoise : quand il a été rédigé, Amitāyus et Akṣobhya étaient, pour l'auteur du moins, de simples Bouddhas ; le Mahāyāna les a depuis plus complètement divinisés.

On peut faire une abondante moisson de renseignements techniques ou de rapprochements. L'expression : *na jātu pārçvaṁ dattavān* = jamais il ne se coucha sur le côté (57.10), explique celle du Çikṣāsamuccaya : *pārçvasukham anubhūtavān*. — Le mot *tapasvin* (58.5) a le même sens « misérable » (varāka) dans le Bodhicaryāvatāra (I. 9, VI. 51, VII. 58). — La robe de moine est appelée « l'étendard de Bouddha » (29.3), comparez Çikṣās. 134.6 (Minayeff. p. 173) : « Il est consacré par tous les Bouddhas cet étendard de la délivrance qui est le vêtement de haillons rouges ». — Le monde est appelé « la prison des existences » (*bhavacāraka* 14.9, 21.13), de même Bodhic. I. 9. — L'exposé du pratītyasamutpāda (48.4) montre bien le caractère édifiant de cette doctrine métaphysique : il est amusant de constater que le *nāmarūpa*, si mystérieux pour les orientalistes, est simplement qualifié *gambhīra*. — On doit rapprocher les formules « *dharmapadasya hetoḥ* » (36.9) et « *dhṛtipadaṁ nopaiti* » (59.16) : *pada* semble, dans les deux cas, parfaitement explétif. — Il est plusieurs fois question de dhāraṇī : p. 8.18,1.8, 15.4 et 11.3, *dhāraṇīpratilābha*, *°prati-*

labdha (1), p. 50.5, « Puṇyaraçmi obtint la *dhāraṇī* nommée Vimokṣā (?) et les cinq abhijñās ».

Pour établir un texte très difficile, surtout dans les parties métriques, M. L. Finot n'a eu à sa disposition qu'un manuscrit, celui de Cambridge, Add. 1386 (daté de 1661 A. D.), dont le Dev. 83 (Paris) n'est que la copie. Il a pu, grâce au concours de M. Paul Pelliot (actuellement professeur de chinois à l'École d'Extrême-Orient), utiliser les versions chinoises ; mais la traduction tibétaine n'a pas été consultée : je la crois indispensable à la sécurité de la lecture.

Quel principe faut-il suivre dans l'édition des parties métriques ? M. Finot est conservateur (2) ; et je le serais avec lui si la tradition manuscrite avait quelque autorité : mais je crois qu'elle n'en a aucune. « La langue de la Raṣṭrapālaparipṛcchā,.. dans les passages en vers, a l'apparence d'un sanscrit déformé, d'après l'analogie du prâcrit, par un versificateur malhabile, pour répondre aux exigences du mètre.... La métrique n'est pas moins flottante que la grammaire ». Ce point de vue, pour lequel militent de bonnes raisons, n'est pas le mien : il faut, je crois, considérer, sinon la métrique, du moins la prosodie comme stable ; et je n'hésiterais pas à corriger les exemples apportés par M. Finot : *dharmă çrutvā*, *tyaktă stanadvayam*, *yāntĭ kṣetra* = *dharma sutvā*, *yānti khetra*. A-t-on le droit d'aller plus loin et de pracritiser quand le rythme ne l'exige pas ? peut-être, et le procédé ne me paraîtrait pas imprudent bien que je ne m'y hasarde pas moi-même : par le fait, ce prétendu jargon n'est pas « du sanscrit déformé pour répondre aux exigences du mètre », mais bien du pracrit sanscritisé par à peu près partout où le mètre le permet. Ce n'est pas, comme on a dit, du « quasi-sanscrit » mais du « quasi-pracrit ». La complication des mètres écarte à mon sens tout autre hypothèse.

M. Finot estime que les sommaires en prose des diverses catégories de dharmas, « sont pleins de répétitions et de tours forcés qui trahissent la gêne d'un compilateur maladroit ». Oh ! je vous

(1) = M. Vyut. 30. 33.

(2) L'introduction comprend, outre un sommaire, la table des Jātakas et la traduction dont nous avons parlé, des explications grammaticales et métriques.

en prie, ne dépouillez pas les bouddhistes d'un de leurs mérites, celui de dresser de jolies catégories, bien venues et raisonnables ! Les exemples de ces répétitions et de ces tours forcés, indiqués p. VI, note, ou ne sont pas concluants, ou sont en faveur du compilateur.

Que l'envie soit en même temps un dharma qui écarte du chemin de la bodhi et un dharma qui mûrisse en douleur (*duḥkhavipāka* = *duḥkhavedanīya*), que le bodhisattva ne doive pas se soucier de la fréquentation du monde et que la fréquentation du monde soit un lien du bodhisattva, quel mal y voyez-vous ? ne peut-on considérer le même dharma à deux points de vue ?

« L'auteur, poursuit M. Finot, a des artifices ingénus pour réduire au nombre de quatre les dénombrements trop copieux ; par exemple 14.13 sqq. : l'obtention de la sugati, *et cela par* le fait d'être contemporain de l'apparition d'un Buddha ; la docilité envers le guru, *et cela par* l'abstention de viande.... Plus loin cet officieux instrumental est remplacé par un génitif (15.10 sqq.) : l'habitation dans la forêt *du bodhisattva* exempt de fourberie.... l'indifférence pour la rémunération *du bodhisattva* qui renonce à toute propriété ». — Ici, je crois bien que M. Finot s'est trompé : le second terme, à l'instrumental ou au génitif, est ou bien une définition du premier, ou bien une détermination nécessaire. Pour le premier point, il n'y a point de bonne destinée (*sugati*) si on n'est pas contemporain d'un Bouddha. A quoi bon avoir des oreilles pour entendre si la Loi n'est pas prêchée ? Soit : « l'obtention de la sugati, c'est-à-dire et par excellence, être contemporain d'un Bouddha ». Pour le deuxième, « la docilité envers le guru, docilité exempte de tout égoïsme » (1). Nous avons 15.10 : « la pratique des bodhisattvas comme peut seul la pratiquer celui dont le vijñāna n'est jamais encombré, le séjour de la forêt comme peut seul le séjourner celui qui est exempt de fourberie .... ». Rapprochez de cette définition le passage traduit p. XI : « A la fin, ils seront méprisés de tous, eux mes fils : car ils habiteront le bord des forêts, mais sans garder ma parole en mémoire ».

Çà et là je ne suis pas d'accord avec l'éditeur, trop respectueux

(1) Voir Childers, s. voc. āmisa. — M. Vyut. 245. 350.

de la tradition manuscrite (1). Je lis p. 1. 2 *spaṣṭam āviçcakāra* (Ms. āviçvakāra) : « Ecoutez ce sūtra dans lequel le Roi des Munis a expliqué très clairement... » La conjecture *spaṣṭamāṁ viçvakārām* laisse en suspens une série d'accusatifs. — p. 2. 13. *sārthaṁ savyañjanam* (plutôt que *svartham suv°*, malgré M. Vyut. § 63, 5. 6 et d'autres sources (2)) ; la formule est classique, Saṁyutta, V. p. 352 Dīgha, I p. 62, Sumaṅgala V. p. 176, etc. — p. 6. 16 peut être *virājire* (plutôt que *virājate* = *virājante*, Ms. *virājite*). — p. 9. 6 *dharmanetri rayina pramuhyata* ? peut-être : *°netrir api na* — p. 10. 7 *yadutārāyādhyāçayapratipattyā ?* On ne voit pas quel est cet adhyāçaya ; *yad uta tāraṇa°* ? (10. 13). — p. 13. 15, d'après p. XIII. 14, on a *sūrata*, avec *ū*, metri causa ; mais voyez Böhtlingk s. voc. (= *upaçānta*). — p. 15. 6 *samādayanti* peut difficilement correspondre à *samādāpayanti* ; peut-être *samānayanti* (bodhimārge). — p. 16. 13, correction heureuse ; la forme *ānimitta*, bien qu'étrange, est garantie par plusieurs Mss. — p. 27. 6 *kṛpārthatu* (= *°taḥ*) plutôt que *kṛpārtha tu*. — p. 33. 2, 34. 4. 12, la lecture *jñātra* (*°guruka*, *°lābha*) est déconcertante ; mais elle est correcte : voyez les mots en *°tra*, M. Vyut. 84. 22. 23, 245. 205. 670 et la lecture d'un Ms. *jñātrakāma*, 127. 24 ; on a (19. 16) *jñānenābhimanyanatā* qui peut servir d'abstrait a *jñātraguruka*. Le précepte (33. 2) : « ayant abandonné *kīrti*, *yaçaḥ*, *lābha* et *jñātra* » s'explique par le sens péjoratif de *jñātra* (Voir M. Vyut. 127) — p. 34. 11 *samānā* = *santo*. — p. 35. 3 *duḥprajñā°* plutôt que *duḥprajña°*. — p. 48. 1 *viṣamasamaradhūnaç ca saṁsāraḥ*, plutôt que *viṣaya°*. — p. 50. 12 la leçon du texte : *vibhrājate bhruvivare 'pi tavorṇa mune*, est préférable à la lecture : *bhruvi vare* (p. XVIII) ; que bhrū soit scandé bhrŭ, ce n'est pas pour nous arrêter : l'ūrṇā est entre les sourcils (7. 1), et non pas dans l'excellent sourcil. — L'expression

(1) On se trompe presque toujours en corrigeant, mais on met en vedette les passages difficiles. — Je crois que M. Speyer a raison, malgré MM. Senart et Bendall — j'en passe et de moins bons — d'écrire *sattva* et non pas *satva* (Avadānaçataka, Intr.), et que M. Finot a tort de maintenir dans le texte *çravaṇa* pour *çramaṇa* (p. 17, note et 34. 12). *vodhisatva* pour *bodhisattva*. (9. 4, 10. 2, 6, 10), *vodhi* pour *bodhi* (9. 1, 10. 2), *vuddha* pour *buddha* (35. 5), *açroṣīt* pour *açrauṣīt* (10. 3, 54. 1), *anulomikām* pour *°kīm* (34. 13).

(2) Notamment la version tibétaine de l'Ugraparipṛcchā.

relevée ci-dessus *abhimanyanatā* (19. 16) est correcte, mais pour *bahumanyatā* (34. 17), il faut lire : °*manyanā*. Sur ces formations voir Çikṣās., p. XVII et 251, 2, Dh. saṅgaṇi, 1116, M. Vyut 245. 677.

Il y a quelques fautes d'impression (1). Un célèbre éditeur a observé qu'à Calcutta, « in the fifties », la publication d'un texte sanscrit n'allait pas sans difficultés. Nous ne sommes plus en 1850 ; mais la difficulté reste grande d'assurer la correction des épreuves entre Pétersbourg et la « pagode annamite » où M. Finot a mis la dernière main à son travail « entre deux étapes, parmi les embarras d'un long voyage et les soucis d'une tâche laborieuse », tâche que M. F. continue à remplir avec la plus haute compétence. Loin de concourir à la perfection du texte, les délais multipliés, entrecoupés de hâtes fébriles, sont un élément d'insuccès ; et d'ailleurs la perfection, chose très peu indispensable, coûte beaucoup de temps.

Mais je ne veux pas quitter ce Sūtra sans formuler une critique assez grave : l'index des stances, celui des noms propres et des mètres, ne sont pas sans utilité ; mais c'est traiter avec un excès d'injustice les classifications scolastiques du Rāṣṭrapāla que d'oublier l'index le plus nécessaire, celui des termes techniques et mots nouveaux. A part quelques fanatiques qui ne comptent pas, M. Finot le sait comme moi, on ne lit un texte que pour y dénicher quelque passage de nature à éclairer quelque autre texte — destiné, une fois édité, à la même fortune. Que si un index déroule à nos yeux éblouis des richesses apparentes, on feuilletera le volume avec plus d'intérêt et de profit.

* * *

M. Sylvain Lévi publie des « Notes chinoises sur l'Inde » dans le Bulletin de l'Ecole française d'Extrême Orient (1902 III, 1903 I.)

I. *L'écriture Kharoṣṭrī et son berceau.*

Les conclusions de ce mémoire, fort ingénieux et érudit, ont été

(1) Lire p. 8. $_{12}$ bhūtasaṁdhāyavacana (le discours vrai, le discours approprié ?) et non °saṁghāya° ; 8. $_{18}$ jñānalobhu (°tu) ; 15. $_{9}$ pāriçodhaka ; 37. $_{19}$ ye [']prameya ; 49. $_{6}$ devatābhyaḥ (°tyaḥ) ; 54. $_{2}$ upasaṁkrāmat ? 56. $_{12}$ niryātayati (°ya°) ; 59. $_{13}$ rāṣṭrapāla b° ; 59. $_{16}$ gaṇanā (çaṇanā).

combattues par MM. Pischel et Franke. Quel que soit le prix des observations de ces deux orientalistes, il demeure qu'un document chinois du VII[e] siècle désigne Kachgar par les mots K'ia-lou-chou-tan-le, lesquels se ramènent à Kharoṣṭra, d'après les lois minutieuses de la transcription chinoise. Que cette transcription ne soit pas commune, M. Franke l'établit ; mais il reste à l'expliquer si l'on veut écarter le rapprochement dû à M. Lévi.

II. *Une version chinoise du Bodhicaryāvatāra.*

Le Nanjio 1354, quelles que soient les décevantes indications des sources chinoises, est « la traduction d'une des plus belles productions du bouddhisme en décadence (1), le Bodhicaryāvatāra de Çāntideva » ; M. L. compare la version chinoise avec l'original sanscrit publié par Minayeff, et partiellement traduit par nous-même dans le *Muséon* (Chap. I-V) : manquent dans le chinois la fin du deuxième chapitre, Confession des péchés (2), (vers 14-vers 66), le troisième, Prise de la pensée de Bodhi, (33 vers) et le quatrième Apramāda (= Attention) (48) : « une omission aussi considérable n'est imputable ni à la négligence ni à la fantaisie arbitraire du traducteur ». Tāranātha rapporte en effet qu'il exista « du vivant même de l'auteur » trois recensions. M. Lévi rapporte ici les dires de l'historien tibétain, comme nous l'avions fait, d'après la version de Schiefner (p. 165) : reste à savoir si celle-ci est exacte ; je la crois au moins sujette à caution. Voici comme j'entends l'original : « les Cachemiriens avaient plus de mille vers (3) et employaient un *mchod-brjod* de leur composition ; les Orientaux, de sept cents vers, suppléaient au *mchod-brjod* manquant par celui du Mūlamadhyamaka : celui-ci, et le chapitre de la confession, et celui

(1) Pourquoi « en décadence » ?

(2) Il faut observer que les treize premiers vers du chapitre II (qui commence par les mots : pour prendre possession de cette excellente pensée...) ne comportent qu'une ligne (9 B) relative aux péchés et qui n'est pas une confession. Le titre chinois « Don et offrande de la pensée de Bodhi » désigne très imparfaitement leur objet qui est la pūjā des Bouddhas et la niryātanā, l'offrande de soi-même.

(3) *Çlo-ka stoṅ lag-pa cig.* = une rédaction en mille vers. = ... 1000 Çloka's mehr....

de la Prajñāpāramitā étaient abrégés (1) ; chez les gens du Milieu, il n'y a ni *mchod-brjod*, ni *rtsom-par-dam-bca* ; il y a mille çlokas calculés en tenant compte de l'*anuçaṁsa* » (2).

Tout ceci n'est pas très clair.

Que faut-il entendre par le *mchod-brjod* ? sans doute « die Anbetungs formel », « l'adoration liminaire ». Celle-ci, absente de la recension du Madhyadeça reconnue comme authentique par l'auteur ne manque pas, semble-t-il, à notre rédaction sanscrite : sugatān sasutān.... (I. 1). Pour la formule empruntée au Mūlamadhyamaka, elle comprend sans doute les deux stances Madhyamakavṛtti (Bibl. Buddh.) p. 11. 13 : anirodham anutpādam.... — Quant au *rtsom-par-dam-bca*, « das gelübde des Verfassers » « l'exposé des motifs de la composition », l'autorité de Jäschke confirme celle de Schiefner : *rtsom-pa* = a clever writer, an elegant composer, which title in Tibet is applied to any one that exhibits in his style high-sounding bombast with a flourish of religious phrases ». Encore que cette définition convienne peu à Çāntideva (3), il faut bien entendre « la composition » ou « l'auteur ». Pour *dam-bca* on a *niyama*, *pratijñā*, *pratijñāna*. Où faut-il chercher cette promesse de l'auteur, sinon dans les premières stances de l'ouvrage ? et peut-on douter de l'authenticité alors qu'elles sont reproduites avec des variantes voulues dans le Çikṣāsamuccaya ?

M. Lévi rappelle que notre rédaction sanscrite compte 918

(1) *Çar-pa-rnams-kyis çloka bdun-brgya-las med-pa mchod-brjod bdu-ma-rtsa-bai de bcug / de yañ bçags-le dañ / çer le chad-pa yin.* Die östlichen haben nur 700 çloka's und die Anbetungsformel ist die der Madhjamamūla ; es fehlt der Abschnitt von dem Sundenbekenntniss, der Abschnitt von der Weisheit. — Schiefner traduit comme s'il y avait : *-las-lhag-med-pa* : pas plus de sept cents vers ; il supprime les mots *de yañ* sur lesquels porte le verbe *chad-pa ;* il traduit *chad-pa* par « es fehlt » ; or 1° *fehlen* est traduit à la ligne suivante par *med-pa ;* 2° le *de* de *de yañ* ne peut représenter que la formule (mchod-brjod) du Mūlamadhyamaka ; or ce *de* est *chad-pa* ; donc *chad-pa* ne signifie pas « supprimer » (hchad-pa = chid).

(2) *rjes-sñags* : ... mit Einschluss der hinten angefügten Mantras = ... « la louange ajoutée à la fin et les mantras additionnels » (Lévi) ; *rab-sñags* = praçaṁsa (Foucaux) ; *rjes-sñags* = anuçaṁsa ?

(3) D'après un commentateur (Mdo, XXVII fol. 99 b) Çāntideva n'est pas, comme Candrakīrti, préoccupé de l'élégance de la composition et du style (sñan-ñag, sdeb-sbyor).

vers (1) ; la version chinoise 776, et ce chiffre, assez voisin de celui que Tāranātha attribue aux Orientaux, invite à rapprocher le prototype du chinois et le texte des Prācyas ; mais M. L. a raison d'écarter l'hypothèse : les points de contact sont moins nombreux qu'il ne le croit, car je ne pense pas que la section de la Prajñā, qui manquait (d'après Schiefner) aux Orientaux, puisse correspondre aux chapitres III et IV (bodhicittaparigraha, °apramāda) qui manque au chinois.

Parmi les commentateurs, il en est dont les œuvres, traduites en tibétain, jetteront quelque lumière sur le problème, celui de Nag-po-pa notamment. Il ne compte que neuf chapitres, supprimant, en apparence du moins, le deuxième, la confession des péchés : je dis *en apparence*, car le deuxième chapitre, intitulé *Prise de la pensée de Bodhi*, débute (fol. 338 a 1) par la première stance du chapitre sanscrit de la *Confession*, et n'aborde la puṇyanumodanā (sanscrit III, 1-3) au fol. 340 b 4, qu'après avoir parcouru sommairement toute la confession.

La célébrité du Bodhicaryāvatāra est attestée non seulement, comme le remarque M. Lévi, par la multiplicité des recensions, mais aussi par le grand nombre des commentaires et par des livres comme le Bodhisattvacaryāvatārapiṇḍārtha qui nous donne un extrait fort intéressant : I 4-8, II 1, III 22-23, IV 1, V 1. 23. 30. 101, VI 1. 2, VII 1. 2a. 16, VIII 1-3. 90. 113. 120. 186, IX 1-4a, X 1. (2)

III. *La date de Candragomin* (1903, I, p. 38-53).

« Minayeff qui a édité une des œuvres édifiantes de Candragomin, l'Épître au disciple, *Çiṣyalekhā*, a tenté de déterminer l'épo-

(1) D'après la version tibétaine et le plus notable des commentateurs, Prajñākaramati, ce chiffre n'est pas tout à fait exact.

(2) L'auteur de la version chinoise, T'ien-sseu-tsai, est un « çramaṇa de l'Inde du Nord, du royaume de Jou-lan-t'o-lo (Jālandhara) du couvent de Mi-lin (le Bois touffu, ou solitaire, ou secret) ». — M. Lévi pense au couvent du Bois Sombre visité par Hiouen tsang (Mém. I 200). « Peut-être, ajoute-t-il, ce couvent répond-il à l'énigmatique couvent de Sna-rgyan-nags, où, d'après le récit de Tāranātha (p. 59) Kaniṣka, roi de Jālandhara, réunit le troisième concile... » *Sna-rgyan nags*, Bois de l'ornement du nez, n'a pas paru très sensé. On a préféré la variante *Rna-rgyan* : ornement de l'oreille, qui donne un *kuṇḍalavana* très recommandable.

que où vivait l'auteur ; il a adopté comme solution le IV[e] siècle ou le commencement du V[e] siècle après J.-C. ». Cette opinion repose 1° sur le fait prétendu que Dharmakīrti est « l'objet d'une allusion indirecte dans la Vāsavadattā de Subandhu ». Or, d'une part, Candragomin est antérieur à Dharmakīrti ; d'autre part Subandhu est cité par Bāṇa contemporain du roi Harṣa et de Hiouen-Thsang. — Malheureusement, c'est le tardif commentateur (XVIII[e] siècle) de Subandhu qui attribue à Dharmakīrti un ouvrage « Alaṁkāra », dont il n'est pas impossible que Subandhu fasse mention (1). 2° Sur les relations d'élève à maître de Candragomin avec Sthiramati, dont une œuvre fut traduite en chinois entre 397 et 439 : malheureusement, comme le démontre M. S. Lévi, il y a eu plusieurs Sthiramati (2), désignés par des noms différents dans les livres chinois ; et celui qui fut le maître de Candragomin est rapporté par l'épigraphie des rois de Valabhi vers les années 550-580.

M. Bruno Liebig qui vient de publier la grammaire de Candragomin, *Cāndravyākaraṇa*, place la composition de ce livre entre 465 et 544 après J.-C., parce que l'auteur donnant un exemple de la règle « qui prescrit l'emploi de l'imparfait pour rapporter un évènement contemporain » (3) écrit « *Ajayaj japto hūnān* ». — *Japta* n'ayant aucun sens, l'éditeur « se croit autorisé à lui substituer *gupto*. Sur le texte arbitrairement amendé, il traduit : Le Gupta a vaincu les Hūṇas ». Or nous devons voir ici une allusion à la défaite des Hūṇas par Skandhagupta (480). Il n'en est rien, dit M. Lévi, d'abord parce que le Ms original donne *jartto* plutôt que *japto* (4), ensuite parce que la correction *gupto* est à peine justifiable, enfin parce qu'il est inouï de désigner un roi « par l'élément dynastique de son nom ». Ajoutez que l'Inde nous présente une série de Guptas et de Hūṇas.

Je tiens donc pour acquis que les thèses de Minayeff et de M. Liebig sont ruineuses et qu'on peut fixer « la carrière de Candragomin aux trois premiers quarts du VII[e] siècle ». Je plaçais vers cette époque Candrakīrti, contemporain de Candragomin. Mais ce qui

(1) Max Müller (India... p. 305 et 308) a dit que Subandhu citait Dharmakīrti, affirmation rectifiée par M. Kern, *Manual*, p. 130, note.

(2) Voir I-tsing, Takakusu, p. 225.

(3) Cette règle est fameuse, car elle a déjà servi de base aux spéculations sur la date de Patañjali.. .. Patañjali avait écrit : *aruṇad* yavanaḥ sāketam.

(4) Voir Kielhorn, Epigraph. Notes, Gött. Nachr. 1903.

est important ici, c'est moins le détail chronologique que les chemins frayés par l'auteur. M. Lévi dit à bon droit : « Je ne me suis pas seulement préoccupé, comme avaient fait mes devanciers, de résoudre un problème isolé de chronologie ; je me suis efforcé, au contraire, de rattacher la question à un ensemble plus étendu, et c'est l'accord du résultat particulier avec une série de repères déjà solidement établis qui m'inspire une confiance que je ne crois pas présomptueuse ». M. Lévi rencontre une foule de problèmes intéressants, multiplie les observations concluantes : tous les buissons sont battus : signalons 1° l'étude des versions chinoises du nom de Candragomin. (I-tsing, p. 183 de la version anglaise, confronté avec Wassilieff, Fujishima, Takakusu et la Subhāṣitāvalī) dont la personnalité se dérobait étrangement. M. F. W. Thomas pouvait dire dans le dernier cahier du J.R.A.S. : « Il est curieux que Candragomin ne nous soit pas connu par les sources chinoises » ; 2° le Lokānandajātaka, drame de Candragomin ; 3° La dénomination *Gomin* ; 4° Subandhu et l'Alaṁkāra ; 5° Les multiples Sthiramati : tableau synoptique des maîtres bouddhiques.... Et dans les notes, quelques hors d'œuvre utiles. M. Lévi supprime un prétendu roi Nāgārjuna de la dynastie du Cachemire (1) : *bhūmīçvara* ne peut être traduit par *roi* dans le passage visé de la Rājataraṅgiṇī (2).

L. V. P.

(1) Rājat. I. 173. — On avait toujours traduit *bhūmīçvara* par roi. Ceci prouve qu'il n'est pas sans utilité de connaître le bouddhisme : bhūmīçvara = qui est maître d'une *bhūmi* (stade de la méditation, du *yoga* ou du *dhyāna*) ou des bhūmis ; rapproché de *bodhisattva*, ce terme appliqué à un Nāgārjuna n'est pas susceptible de deux interprétations.

(2) Page 48, l. 13 en remontant : « Ngan-houei serait donc en fin de compte un autre essai de traduction du nom de Sthiramati... » — Wassilieff, ad Tāranātha p. 301, a déjà posé l'équivalence. Il semble que, Sthitamati soit une invention de Nanjio. — Ibid. l. 26 en remontant, lisez *Prajñāmūlaçāstra* ; le *Prāṇyamūla* de Nanjio, quelle qu'en soit l'origine et fut-il intelligible, ne saurait prévaloir contre la transcription tibétaine : Pradzñā nāma mūlamādhyamaka kārikā (Tandjour, Mdo) ; quant au Nanjio 1316, je crois qu'il s'appelle de son vrai nom : *Madhyamakamūlasaṁdhinirmocanavyākhyā* (Tāran. p. 137 ; Tandjour, Mdo, CXXV) car M. F. W. Thomas m'informe que le texte tibétain, comme le texte chinois, ne porte que sur 13 chapitres du Mūlaçāstra. — Page 45, note 1. C'est à tort, je pense, que F. E. Hall, reconnaît dans la stance *Sarvadarçana* (1858) p. 11. 22, un extrait de l'*Alaṁkārasarvasva*. Cette stance est extraite du *Laṅkāvatāra* ; sur ce point et sur les citations de Dharmakīrti dans la compilation de Mādhava, voir *Muséon*, 1901, p. 174.

COMPTES-RENDUS

L'*Indian Mythology* (1) de M. V. Fausböll, qui ouvre une nouvelle série consacrée à nos études : *Luzac's Oriental Religions Series*, ne laissera personne indifférent. J'apprécie la manière si originale, quelque fois déconcertante, mais toujours pleine de charme et, qu'on ne s'y trompe pas, d'habileté, du vaillant et glorieux fondateur des études pālies. — L'enquête ne porte que sur le Mahābhārata et ne nous donne qu'une esquisse (outline), une large exposition de la flore mythologique, en vue du lecteur « qui n'a cure ni souci des détails, et qui se détourne des questions disputées et contradictoires » ; exposition très personnelle, car, dit M. Fausböll, « je n'ai consulté, en rédigeant ce livre, aucun des ouvrages européens qui traitent du sujet ».

De même que le lexique du Suttanipāta (Pali Text Society, 1894) de M. F. est le meilleur « glossaire phraséologique » qu'on puisse rêver, de même cette Mythologie du Mahābhārata, *in texts and translations*, est à la fois une charmante anthologie pour les débutants et un utile instrument de recherche. Le livre est fait avec des citations habilement traduites ; les dieux sont rangés par ordre d'importance à l'intérieur de classes disposées suivant l'ordre alphabétique ; leurs noms, leurs attributs, leurs aventures sont succintement et suffisamment décrits. L'index est minutieux et la table des matières est plus étendue qu'il n'est d'usage.

Mais pourquoi l'auteur termine-t-il sa *Mythologie* en observant : « The English in 1757 gained the mastery and after the mutiny in 1857 proclaimed Queen Victoria » Empress of India. « The country is now governed by a Viceroy » ? Pense-t-il que ces détails soient généralement ignorés ? ou espère-t-il que dans la destruction de nos bibliothèques son livre sera utile aux archéologues du 30e siècle de notre ère ? Je l'ignore ; mais c'est un peu par ces saillies d'une *humour* toute spéciale que M. Fausböll force la sympathie du lecteur. Je veux reproduire la dédicace, véritable bijou : *To Ellen my wife, My joy and my life, For her good-will and look, I dedicate this book.*

* * *

(1) Luzac 1903, p. XXXII-206. 9 sh.

Le Rāmāyaṇa de Vālmīki, traduit en français par ALFRED ROUSSEL, de l'Oratoire. T. Ier. *Bālakāṇḍa et Ayodhyākāṇḍa.* — Préface de S. LÉVI — Paris, Maisonneuve, 1903, gr. in-8°, 584 pp.

L'Indianisme a vieilli trop vite : les temps sont lointains où dans l'émerveillement de la découverte les savants s'attachaient aux œuvres indiennes pour elles-mêmes, pour leur beauté littéraire et morale. Et c'est grand dommage : nous comptons dans nos rangs trop peu d'humanistes et la tendance générale, toute entière à ce qu'on appelle la philologie, aboutit à la création de *Grundriss* illisibles au public, ou à des monographies si spéciales qu'elles intéressent à peine les spécialistes. De cette inintelligence de l'intérêt humain que présente l'Inde, la faillite de l'Indianisme.

C'est un peu la faute de l'Inde : il y a d'admirables choses dans le Rāmāyaṇa, des épisodes épiques, touchants (1) ; des pages d'un grand charme silvestre ; une conception très chaude et raffinée du devoir et de la famille. Mais les hors-d'œuvre y abondent et les longueurs (2).

M. l'abbé Roussel a établi une excellente traduction, nourrie par sa longue expérience des textes pouraniques, pleine de fraicheur et d'une langue savoureuse. Ce premier volume comporte à peu près le tiers du poème ; le deuxième volume est en voie d'impression. Nous aurons bientôt pour le Rāmāyaṇa une traduction fidèle, munie d'un lexique aussi commode que ceux que M. R. a construits pour le Bhāgavata et pour sa Cosmologie hindoue. Le poème présente de nombreux passages d'une langue, sinon compliquée, du moins difficile ; le commentaire est souvent indispensable ; la traduction s'imposait donc autant en faveur du public lettré que dans l'intérêt du sanscritiste. Et on ne peut trop souvent répéter que le Rāmāyaṇa est un document de premier ordre pour l'histoire de la civilisation brahmanique.

L. V. P.

* * *

Chinas Religionen, II Lao-tsï und seine Lehre, par R. DVORAK de l'Université de Prague (Aschendorff, Munster).

Ce livre est un sommaire complet et impartial de tout ce que les savants occidentaux ont tenté pour élucider les difficiles questions qui se rattachent à Lao-tsz et à son livre le Tao-têh-king. Il faut répondre aux questions suivantes : 1° Lao-tsz a-t-il existé ? 2° A-t-il composé quelque ouvrage ? 3° Si oui, le livre qu'on lui attribue représente-t-il au moins partiellement son enseigne-

(1) Les meilleures adaptations sont les poèmes de Leconte de Lisle (Poèmes antiques).

(2) Longueurs supprimées dans la petite édition de Fauche (par Ch. Marcilly, chez Flammarion) ; il y a quelque chose à faire dans ce sens ; mais les coupures de M. Marcilly enlèvent à l'ouvrage son caractère.

ment ? 4° Dans quelle mesure les autres philosophes taoïstes ont-ils emprunté ou collaboré à ce livre ? 5° Quelle est, pour nous, la portée de ce livre ? 6° S'y trouve-t-il du point de vue métaphysique et moral quelque suite dans les idées ? 7° Quel avis formuler sur le Taoïsme au point de vue religieux ? etc. etc.

Le Dr Dvorák énumère les sinologues qui ont examiné ces problèmes ; plusieurs sont illustres : Rémusat, Pauthier, Julien, Chalmers, von Strauss, Legge. Il mentionne aussi Plänckner, Gabelenz, Balfour, Giles, de Harlez, Chavannes, Wassilieff, Koniski, Carus. Ajoutons que la liste n'est pas complète : le Père Hoang, Edkins, Eitel, Mc Lagan, Watters, Kingsmill, Spurgeon-Medhurst.

Parmi ces savants, quelques-uns découvrent dans la philosophie, voir dans la nomenclature taoïste, des influences israélites, babyloniennes, indiennes ou bouddhistes. D'autres veulent que le Taoïsme ancien, pour autant qu'il nous est connu, soit pur non-sens, à peine supérieur au syncrétisme bouddhique, alchimique et astrologique qui constitue le Taoïsme moderne. Mais quelques-uns remarquent dans la pure doctrine de Lao-tsz des sentiments élevés dignes d'être comparés aux sentiments chrétiens.

Le livre de M. Dvorák est, nous le répétons, une œuvre de grand et impartial travail : on y trouvera de multiples références à la littérature et des appréciations indépendantes et raisonnées. L'auteur semble croire, tant au point de vue historique qu'à celui de l'exégèse, à l'authenticité du Tao-têh-king. Avec raison, pour autant que j'en puisse juger d'après les Annales, le Tao-têh-king lui-même et la recherche européenne. Le caractère historique de Lao-tsz et l'authenticité de son King me semblent aussi bien établis que tout autre fait officiel de l'ère confucéenne. Lao-tsz était conservateur des archives de la cour impériale à une époque où la rivalité des États feudataires menaçait de renverser le système politique. Confucius, alors au début de sa carrière, servait le roi du plus littéraire et du plus civilisé de ses États. L'un et l'autre, suivant leurs différentes inspirations, s'efforcèrent de combattre la révolution : d'où deux systèmes rivaux, Lao-tsz, métaphysique et visionnaire, Confucius, pratique et *business-like*. Le Taoïsme l'emporta pendant plusieurs siècles ; mais le Confucianisme reprit et garda le dessus : encore que le Taoïsme, en dépit de sa décadence, ait exercé jusqu'à nos jours une grande influence.

E. H. P.

RÉCENTES DÉCOUVERTES

DE

MSS. MÉDICAUX SANSCRITS DANS L'INDE

(1898-1902).

MÉMOIRE

présenté au Congrès des Orientalistes de Hanoï (1902) (1)

PAR M. LE Dr P. CORDIER

Médecin-major des troupes coloniales.

Amené, par le fait de circonstances fortuites, dès le début de notre stage professionnel, à prendre connaissance de quelques fragments de traités médicaux indiens, dont l'originalité nous inspira le vif désir d'en savoir davantage, — encouragé et guidé dans nos premières tentatives par M. le Dr Liétard (de Plombières), à qui l'on doit tant de travaux également appréciés des indianistes et des historiens de la médecine, il nous sembla de bonne heure évident qu'un progrès sensible vers la solution des divers problèmes āyurvédiques ne pourrait être réalisé désormais qu'au prix d'efforts orientés dans une direction nouvelle, d'investigations opérées sur place, au pays même où les préceptes de Suçruta et Caraka n'ont cessé ni d'être enseignés ni d'être mis en pratique.

(1) Un sommaire de ce mémoire a été publié dans les Actes du Congrès, p. 69.

Ce n'est cependant qu'en 1898 que le projet, longtemps caressé par nous, de poursuivre dans l'Inde ces modestes recherches, entreprises dès 1890, — put recevoir son exécution, — et nous voici à même enfin de communiquer avec quelque détail les principaux résultats dont l'histoire de la médecine indienne s'est enrichie depuis ces dernières années, et que nous allons présenter sous la forme de courts aperçus successifs, la matière se prêtant mal à une description d'ensemble.

Le terrain āyurvédique se montre souvent aride et monotone ; nous espérons donc que l'on voudra bien nous pardonner la sécheresse des exposés et le retour inévitable des mêmes expressions, appliquées à l'étude de sujets similaires.

Kāçyapasaṃhitā (*H. Ç.*). — Durant notre séjour à Chandernagor (1898-1900), le P. Haraprasād Çāstrī voulut bien nous communiquer, pour être étudiés de près, quelques Mss. médicaux sanscrits sur feuilles de palmier acquis au cours du voyage qu'il fit à Kāṭhmāṇḍū vers la fin de l'année 1898. Nous n'aurions pas à revenir sur l'analyse qu'en a donné le paṇḍit dans son dernier « Report » (Calcutta, 1901), si des erreurs regrettables ne s'y étaient glissées. Après l'examen direct des palm-leaves, nous en avons exécuté une reproduction photographique, souvent plus distincte que l'original et permettant une lecture plus facile. — Le premier Cod. s'ouvre par l'introduction suivante : « Athātō bhaiṣajōpakramaṇīyaṃ vyākhyāmaḥ | iti ha smāha bhagavān Kāçyapaḥ », — et le texte proprement dit commence avec le vers :

« Bāhyaçriyā prajvalantaṃ brahmarṣim amitadyutim |
Kaçyapaṃ lōkakartāraṃ Bhārgavaḥ paripṛcchati || »

Le dialogue s'engage alors, d'après la forme classique commune à toutes les saṃhitās médicales, entre « le descendant de Bhṛgu » et Kaçyapa le Prajāpati (= Dakṣa). Quant à l'argument de l'opuscule, qui renferme au juste 8 fols. et 120 çlōkas, il a trait à la matière médicale et à la pharmacologie, — et, particularité intéressante, les vers 105[b]-110[a] offrent une parenté très étroite, parfois même une identité absolue, avec les v. 51-55 du 1[er] chapitre de Caraka (Edit. D. N. Sēn et U. N. Sēn). — Il nous a paru logique de considérer ce fragment comme un adhyāya détaché de la Kāçyapasaṃhitā, dont de copieux extraits subsistent dans la seconde partie du Cod., — opinion à laquelle s'est rangé le Çāstrī, qui n'avait vu là tout d'abord qu'un vocabulaire médical anonyme.

A la suite du Bhaiṣajōpakramaṇi vient une compilation thérapeutique nettement séparée, dont nous aurons à parler plus loin ; tout ce qui, dans le « Report » visé, concerne les prétendues citations de Caraka ... etc., par la Kāçyapasaṃhitā, résulte d'une confusion malheureuse, et demeure non avenu.

Bharadvājasaṃhitā. — L'on n'ignore point l'importance du rôle dévolu à Bharadvāja en plusieurs passages et notamment au début de la Carakasaṃhitā ; cependant, sauf quelques brefs témoignages des commentaires, aucun ouvrage médical de longue haleine ne nous restait sous le nom de ce sage, lorsque, tout dernièrement, nous eûmes l'occasion de déchiffrer un Ms. inédit, qui, à l'exemple du précédent, semble représenter une section de la Bharadvājasaṃhitā. Le livre, intitulé Bhēṣajakalpa, est accompagné d'une glose de Vēṅkatēça, fils d'Avadhāna Sarasvatī [Çataçlōkī], et prélude comme il suit :

« Athātō bhēṣajakalpaṃ vyākhyāsyāmaḥ | Ity āha bhagavān Bharadvājaḥ |
Siddhauṣadhānāṃ kēṣāṃcit pṛthak kalpaprasaṅgataḥ |
atha bhēṣajakalpō' yaṃ sāmānyēna prakāçyatē ||
dēçakālānuguṇyēna saṃgṛhītaṃ yathāvidhi |
sthāpitaṃ bhēṣajaṃ tais taiḥ kalpanair amṛtāyatē ||

Les premières lignes de la ṭīkā montrent clairement qu'elle ne s'applique qu'à un chapitre isolé d'une œuvre encyclopédique : « atha çirōnētravastivyāpatsiddhikalpānantaraṃ siddhauṣadhānāṃ harītakyādīnāṃ kēṣāṃci[d]... ayam bhēṣajakalpaḥ adhyāyaḥ prakāçyatē ».

Le Bhēṣajakalpa passe successivement en revue, et avec force détails de bon aloi, — les terrains, climats et éléments, les temps propices à la cueillette des plantes médicinales, la conservation des drogues, la construction des hôpitaux et officines, les poids et mesures, la préparation des remèdes simples et composés, etc. — Mais, par l'effet de la négligence des copistes, il est souvent malaisé de discerner la limite où s'arrête le texte et où commencent les explications de Vēṅkatēça, de sorte qu'une révision minutieuse s'impose, avant toute utilisation de l'ensemble. — Le commentaire mentionne quantité d'auteurs āyurvédiques, tels que Bhāluki, Bhāja, Caraka, Suçruta, Kṛṣṇātrēya, Çaunaka..... Un second exemplaire du même Kalpa doit nous parvenir prochainement ; celui-ci compte 81 fols. et procède de la copie d'un Ms. ancien, non daté, sur palm-leaves.

Bhēḍasaṃhitā. — Des six saṃhitās primitives relevant du cycle d'Ātrēya, deux seulement, celles de Bhēḍa et d'Agnivēça (remaniée par Caraka) ont été retrouvées. La description d'un Cod. de la Bhēḍasaṃhitā, qui figure dans le Catalogue de la Bibliothèque du Palais de Tanjore, peut être reprise et rectifiée dès à présent, à

l'aide de deux Mss. de ce traité, l'un en caractères télingas (reproduction collationnée du N° 10.775 de Burnell), l'autre en dēvanāgarī. Le recueil de Bhēḍa, comme toutes les encyclopédies fondamentales, se divisait en 120 chapitres ; à l'heure actuelle, nous n'en connaissons plus que 100, dont 65 complets, c'est-à-dire l'équivalent de 3.071 çlōkas. [Sūtra°, 25 adh° ; — Nidāna°, 8 ; — Vimāna°, 5 ; — Çarīra°, 7 ; — Indriya°, 12 ; — Cikitsā°, 27 ; — Kalpa°, 8 ; — Siddhi°, 8]. Les vers 7-10, adh° 17 du Sūtrasthāna, donnent du reste une table résumée des sections. D'une manière générale, les parties rythmiques l'emportent de beaucoup, au point de vue du développement, sur les paragraphes en prose, et correspondent aux 11/12 du total des granthas ; notons aussi que les Sūtra°, Nidāna°, Vimāna°, Indriya°, Cikitsā°, Kalpa° et Siddhisthānas sont intégralement versifiés, tandis que la prose forme les 4/5 du Çarīra°. — Ce chiffre global de 3.071 çlō°, inférieur aux calculs de Burnell, n'embrasse que le texte proprement dit, déduction faite des invocations, préambules, titres et colophons ; il se rapporte néanmoins à une recension plus étendue que celle du Ms. de Tanjore, dont les lacunes et les variantes incorrectes se comblent et s'améliorent peu à peu. Le plus souvent, la teneur des citations des commentateurs cadre de façon remarquable avec la lettre de nos transcriptions, si bien que les retouches, toutes de détail, portent presque exclusivement sur l'orthographe, corrompue par places plus que de mesure. La question d'authenticité ne saurait donc être soulevée, bien qu'à vrai dire le livre ait été interpolé sans ménagement : on y décèle d'emblée la trace de raccords intéressés, à tendances franchement çivaïtes, qui, de leur faix inutile, viennent surtout

encombrer la fin des chapitres (pūjās en l'honneur de Vṛṣabhadhvaja). Ce qui frappe d'abord le lecteur de Bhēḍa, c'est une brièveté d'expression voisine de la sécheresse, et qui contraste singulièrement avec l'abondance de Caraka ; l'on remarque de plus un fréquent désaccord entre la rubrique et le contenu de certains adhyāyas, et les échanges de formules, de subdivision à subdivision du livre, ne laissent guère de prise au doute. — Quoi qu'il en soit, la plupart des allégations de Burnell tombent d'elles-mêmes ; ainsi, les termes géographiques Gandhāra, Bāhlīka et Bāhlīkadēça, ne se rencontrent qu'une seule fois ; — et encore, si l'on tient compte de l'état du texte, la leçon Bāhīka, Bāhīkadēça, peut-elle être suggérée avec quelque plausibilité, et par analogie avec la version cachemirienne de la Carakasaṃhitā. (Hopkins a déjà attiré l'attention sur le changement éventuel de Bāhīkā en Bālhīka ou Bāhlīka, dû à des copistes ultérieurs, à qui cette dernière forme était plus familière). Bhēḍa, comme Caraka, nous a conservé la relation de curieux congrès médico-philosophiques, dont les interlocuteurs — Bhadraçaunaka (et Çaunaka), Khaṇḍakāpya, Maitrēya, Bavidiça, Bharadvāja et Kaçyapa, font autorité dans diverses branches du domaine āyurvédique, — et, parmi les personnages accourus individuellement pour interroger le maître, il faut retenir les noms de Gurdālubhēkin, du roi-ṛṣi Nagnajit, et de Suçrōtā (avec l'épithète « mēdhāvin »). L'inspirateur de l'œuvre, Ātrēya, est appelé tantôt Punarvasu, et tantôt Ātrēya Pu°, Cāndrabhāga Pu°, Cāndrabhāga et Kṛṣṇātrēya, — c'est tout un, — et son disciple, Bhēḍa, n'intervient qu'en un endroit unique. — Vāgbhaṭa n'est pas redevable au traité d'emprunts plus conséquents que ceux de Vṛnda, Cakra-

pāṇidatta, et des autres compilateurs de la bonne époque ; tout au plus serait-il possible de relever dans l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā et l'Aṣṭāṅgasaṃgraha trois à quatre recettes de Bhēḍa [p. ex., A. S., Cik° 23, p. 130, l. 8-14 = A. H., Cik° 21, v. 69-71 = Bhē° Cik° 24, v. 39-40 ; — A. S., Cik° 16, p. 91, l. 21, à 92, l. 2, = A. H., Cik° 14, v. 102ᵇ-106 = Bhē° Cik° 5, v. 41-49, — pour le fond seulement] (V. Cat. Tanjore, p. 64-65). Sans cela d'ailleurs, quelle portée assigner à la sentence avant-dernière de l'A. H. ? — « Si la faveur s'attache aux compositions des ṛṣis, pourquoi, Caraka et Suçruta exceptés, n'étudie-t-on plus les écrits de Bhēḍa... etc. ? — »

En somme, la Bhēḍasaṃhitā, telle que nous la connaissons, n'évoque point en notre esprit l'idée d'un avatar plus ou moins déguisé du recueil de Caraka ; nous l'envisageons au contraire comme une collection tout-à-fait distincte et de date probablement beaucoup plus ancienne ; les ressemblances constatées entre les deux encyclopédies s'expliquent du reste par le caractère commun de l'inspiration, et ne s'étendent guère qu'aux titres et aux vers initiaux d'une fraction des chapitres. Ajoutons toutefois que l'adh° 7 de l'Indriyasthāna coïncide à peu près mot pour mot avec l'adh° 4 de la section correspondante de Caraka, — nouvel indice du travail occulte de quelque saṃskartā.

Carakasaṃhitā. — C'est un fait acquis désormais que la Carakasaṃhitā, basée sur l'Agnivēçatantra refondu par Carakācārya, ne comprenait que 79 chapitres, lorsque Dṛḍhabala, fils de Kapilabala, originaire de Pañcanadapura (Pañjpur, au nord d'Attock, Pañjâb), compléta au chiffre primitif de 30, avec l'assistance de nombreux

documents, les 11 divisions subsistantes du Cikitsāsthāna, et rédigea de toutes pièces les 12 Kalpa et les 12 Siddhi, ajoutant ainsi à l'ouvrage mutilé ou inachevé une somme de 41 adhyāyas. Les scoliastes, qui font de temps en temps appel à Kapilabala (°bali), et plus souvent, à Dṛḍhabala, — Niçcalakara surtout, qui le nomme « Carakapariçiṣṭakāra », ou encore, « auteur du Carakōttaratantra », prouvent suffisamment le bien fondé des assertions répétées de ce dernier [Caraka° Cik° 30, § 112, — et Siddhi° 12, § 28 ; id. D. N. Sēn et U. N. Sēn]. Or, quoique l'élucidation de ce point obscur ne soit entourée pratiquement d'aucune difficulté insurmontable, l'on semble avoir renoncé jusqu'ici à préciser la place des 17 chapitres additionnels du Cikitsāsthāna. Eh bien, si l'on répartit en deux catégories, — qui ne se différencient que par la discordance du classement des adh° 9-25, — les Mss. et éditions de la Cikitsā, l'on obtiendra pour la première série (type : éd. Jīv. Vidyāsāgara) l'ordre suivant : — arçaḥ (9), atisāra (10), visarpa (11), madātyaya (12), dvivraṇīya (13), unmāda (14), apasmāra (15), kṣatakṣīṇa (16), çvayathu (17), udara (18), grahaṇī (19), pāṇḍu (20), hikkāçvāsa (21), kāsa (22), chardi (23), tṛṣṇā (24), et viṣa (25), — tandis que la seconde (type : éd. D. N. Sēn et U. N. Sēn) présente la disposition que voici : (14), (19), (21), (24-25), (9-13), (15-18), (20), et (22-23), par rapport au premier groupement. L'uniformité reparaît avec trimarmīya (26).

De ces 17 adhyāyas (9-25), dont la position réelle a fort embarrassé les compilateurs, — 16, c'est-à-dire les N°s 10-25 de Jīv. Vid., émanent de Dṛḍhabala, à qui revient en outre le ch. 26 ; le reste de la section (1-9 et 27-30) remonte à Caraka. — Cakrapāṇidatta (Āyurvedadī-

pikā, Cik° 30, 112) et Niçcalakara (Ratnaprabhā, 1, 131, etc....) confirment, tant directement qu'au moyen d'informations successives, les conclusions précédentes, — et, détail intéressant, pour justifier l'arrangement adopté, l'un des pratisaṃskartā de Caraka a dû remanier entièrement le passage du Sūtrasthāna relatif à la table des matières de la Cikitsā (§ 25, éd. D. N. Sēn et U. N. Sēn ; — v. 50-56, éd. Jīv. Vid.). Est-ce l'effet pur du hasard ? nous allons voir que l'éditeur Jīvānanda Vidyāsāgara a reproduit évidemment la classification originale de Dṛḍhabala.

A deux reprises, le Madhukōṣa (Mādhavanidānaṭīkā) en réfère à une recension de Caraka dite « Kāçmīrapāṭha », ou version du Cachemire ; nous avons eu récemment entre les mains un Ms. çārada (Carakatantra), d'apparence respectable, mais dont la date n'a pu encore être déterminée avec une approximation satisfaisante ; la provenance de l'exemplaire devant entrer en ligne de compte, il faut avouer que cette copie a toutes les chances de représenter le Kāçmīrapāṭha invoqué. L'agencement de la substance du Cikitsāsthāna est le même que celui du texte imprimé par Jīv. Vidyāsāgara ; de plus, les multiples variantes disséminées un peu partout viennent suggérer à chaque pas une interprétation simple et claire, là où l'on n'entrevoyait que périodes inintelligibles ou de sens problématique, — et les interpolations qui maintenant émaillent le livre du maître se dégagent enfin de l'ombre. Les noms de Kāṅkāyana Bāhlīka, Vāryōvida et Vaijavāpi sont convertis respectivement en Kāṅ° Bāhīka, Vāṇyavida et Vījakapi, — et le distique déconcertant où la feuille de bétel (pattraṃ tāmbūlasya) mêle son arôme à la senteur pénétrante de la résine de camphrier (karpūraniryāsa)

grossit encore d'un appoint non méprisable la liste des vers apocryphes. — [Sūtra° V, 70, éd. J. V. ; — 50$^{c\text{-}d}$, éd. H. Viçārada ; 27$^{c\text{-}d}$, éd. D. N. Sēn ; 66, éd. A. M. Kuṇṭā].

Commentaires. — Signalons tout d'abord un Ms. complet et bien conservé de l'Āyurvēdadīpikā, ou Carakatātparyaṭīkā, de Cakrapāṇidatta.

— La Carakapañjikā de l'Ācārya Svāmikumāra est un Cod. inédit, dont nous n'avons malheureusement que les chapitres initiaux (Col. 1 : « Ity ācāryaSvāmikumāraviracitāyāṃ Carakapañjikāyāṃ Çlōkasthānē bhēṣajaiva catuṣkē dīrghaṃjīvitīyō nāma prathamō'dhyāyaḥ »). L'auteur, franchement bouddhiste, mentionne le commentaire antérieur de Haricandra ; — au commencement de son exorde, après s'être incliné devant « le médecin suprême des anciens âges, destructeur des maux physiques et des renaissances », il salue Caraka, de qui l'œuvre grammaticale (vyākaraṇa) épura le style, l'œuvre philosophique (yōga) éclaira les esprits, et qui, pour le soulagement de l'humanité, exposa la tradition médicale (vaidyāgama).

La ṭīkā de Cakrapāṇidatta renferme parallèlement cette déclaration peu banale : « Hommage à Çēṣa, qui, par le Pātañjala (Yōgasūtra), par le Mahābhāṣya, et par le traité qu'a révisé Caraka, guérit les défauts de l'âme, des discours et du corps ». [Trad. de M. A. Barth]. L'on sait que la confusion entre Patañjali et Caraka (tous deux incarnations de Çēṣa ou Ananta), très vieille dans l'Inde, y persiste encore de nos jours.

— De la Carakatattvapradīpikā, composée beaucoup plus tardivement par Çivadāsasēna, à qui l'on doit déjà une Tattvacandrikā (Cakradattaṭīkā, q. v. : 1, 151, etc.) nous n'avons vu qu'un Ms. unique et fragmentaire, propriété

du Kavirāj Çyām Kiçōr Sēn, de Calcutta, fils du regretté Pītāmbar Sēn (traducteur bengali du Nāḍīprakāça de Çaṅkarasēna) ; c'est cet exemplaire qu'utilise le Kavirāj Harināth Viçārad, pour son édition si lente à paraître de la Carakasaṃhitā.

— Comme supplément aux données bibliographiques du Catalogus Catalogorum, nous indiquerons : — les ṭīkās de Bāṣpacandra (Vāpyacandra ?), — Īçāna (Īçānadēva, Içānasēna ; Bouddh.), — Īçvarasēna (do), — Bakula (Bakulakara), — Jinadāsa, — Munidāsa, — Gōvardhana, — Sandhyākara, — Jayanandi, — Amarakara (B.), — et Svāmidāsācārya, — enfin la Carakacandrikā, de Gayadāsa probablement. Il est presque hors de doute que les grands scoliastes, tels que Jējjaṭa, Gayadāsa...., commentèrent à la fois Caraka et Suçruta.

Suçrutasaṃhitā. — Bhēḍa nous a montré « Suçrōtā nāma mēdhāvin », c.-à-d. « le savant Suçrōtā », venant consulter Ātrēya Cāndrabhāga au sujet du cours des saisons et de l'influence que chacune d'elles exerce sur la santé physique. Sans attacher du reste plus qu'une importance secondaire à la question de priorité de date dont on octroie alternativement le bénéfice à Caraka et à Suçruta [Voir J. Jolly, Medizin, § 9, p. 11], notons qu'en face du composé Carakasuçrutau, l'on rencontre, quoique plus rarement, le duel inverse Suçrutacarakau, et que le retour continuel dans les gloses des termes collectifs Cakrajējjaṭau, Cakrēçānau...., à côté de Jējjaṭacakrau, Īçānacakrau...., établit sans conteste qu'aucune signification chronologique n'est inhérente à la place respective des membres du groupe.

Un problème plus important, à notre sens, est celui

de la révision de la Suçrutasaṃhitā par Nāgārjuna, et de l'addition de l'Uttaratantra. L'hypothèse a vivement séduit ceux des médecins indiens qui s'intéressent au passé de leur art ; — nombre d'entre eux même la considèrent à présent comme démontrée, témoin le P. Murlīdhar, de Pharukhnagar, qui inscrit en tête d'une des dernières éditions du livre :

Upadiṣṭā tu yā samyag Dhanvantarimaharṣiṇā |
suçrutāya suçiṣyāya lōkānāṃ hitavāñchayā ||
sarvatra bhuvi vikhyātā nāmnā Suçrutasaṃhitā |
Āyurvēdatrayīmadhyē çrēṣṭhā mānyā tathōttamā |
sā ca Nāgārjunēnaiva grathitā grantharūpataḥ ||

Quelques mots du Nibandhasaṃgraha, — où il est dit qu'un correcteur, Nāgārjuna, a refondu le texte de Suçruta, — ont suffi à déterminer cette conviction [« Pratisaṃskartā 'pīha Nāgārjuna ēva », 1, 1, § 1]. Cakrapāṇidatta, tout en admettant que la saṃhitā a reçu d'un compilateur (pratisaṃskartā) sa forme définitive, oublie de nous livrer le nom de cet écrivain, qui cependant est la cheville ouvrière de l'ensemble. [Bhānumatī, ibid.]. En Europe, comme l'on ne disposait que des commentaires de Ḍallaṇa et de Cakrapāṇi, aucune solution catégorique n'était intervenue ; l'absence, vérifiée dans les bibliothèques, des sections Nidāna° et suivantes de la Bhānumatī, avait même conduit à supposer que l'ouvrage était resté inachevé. Il n'y a plus lieu de s'arrêter à cette opinion : Niçcalakara et d'autres auteurs de gloses citent de nombreux extraits de ladite ṭīkā, qui s'appliquent à tous les sthānas, Uttaratantra inclus. D'après un renseignement privé, une collection particulière de Bénarès renferme le Ms. complet de la Bhānumatī.

La découverte de la pañjikā de Gayadāsa, l'un des prin

cipaux guides de Ḍallaṇa, peut donc être tenue pour une véritable bonne fortune ; le Cod., qui paraît remonter aussi loin que la fin du XVe siècle, ou le début du XVIe, compte 69 folios et environ 3.000 granthas, d'une élégante écriture jaina (type parimātrā). Il a trait au Nidānasthāna seulement, et se termine par le colophon : « Iti çrīSauçrutē Çalyatantrē 'ntaraṅgaçrīGayadāsakṛtāyāṃ Nyāyacandrikāyāṃ pañjikāyāṃ nidānasthānaṃ samāptam | ṭīkāniruktivyākhyānaṃ pañjikā padapañjikā » || .

Un premier jalon est ainsi planté : la Suçrutacandrikā des commentateurs secondaires s'identifie avec la Nyāyacandrikā de Gayadāsa. — A propos du vers 8, chapitre 3, l'ācārya formule cette observation : — « Nāgārjunas tu paṭhati : çarkarā sikatā mēhō bhasmākhyo' çmarivaikṛtam | iti». — Or les deux pādas « çarkarā ..... vaikṛtam » appartiennent précisément au Suçruta actuel (Nid° 3, 8[a] ; édition Jīv. Vid.).

Le Vāgbhaṭakhaṇḍanamaṇḍana, ou ṭippaṇī de l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, par Bhaṭṭa Narahari, nous fournit encore un argument indirect. A la fin de l'adh° 4 du Nidāna°, qui étudie les causes de la mort du fœtus pendant la gestation (mūḍhagarbha), le distique 11 de Suçruta débute de cette façon : « *Vastamāravipannāyāḥ* kukṣiḥ praspandatē yadi | » ..... Vāgbhaṭa utilise le passage, mais, au lieu de *vastamāra*, lit *vastidvārē* (A. S., Çār°, 4, p. 219, l. 12) (A. H., Çār° 2, 53), variante qui, au dire de Ḍallaṇa, est acceptée de Brahmadēva, tandis que Jējjaṭa la repousse. La leçon *vastidvārē* revient à l'école de Nāgārjuna, si l'on en croit Bh° Narahari : « Ata ēva Nāgārjunīyair *vastidvāra* iti paṭhyatē ».

En faisant l'analyse du Yōgaçataka, nous aurons l'occa-

sion de reparler brièvement des origines de l'Uttaratantra.

— Parmi les ṭīkākāras antérieurs de Suçruta, Ḍallaṇa mentionne : — Jējjaṭa (Vṛhallaghupañjikā), — Gayadāsa (Nyāyacandrikā), — Bhāskara, — Çrī Mādhava ou Mādhavakara (Çlōkavārtika), et Brahmadēva (Bouddh.), — et, comme commentaires : la Mahāpañjikā, la Vṛhallaghupañjikā, et le Gūḍhapadabhaṅgaṭippaṇa.

— Cakrapāṇidatta cite en outre Kārtika, ou Kārtikakuṇḍa.

— Gayadāsa nous fait connaître : Bhōja, ou Bhōjācārya, — Sūranandi, Vārāha (peut-être Varāha), et Svāmidāsa. (Dans la Nyāya°, Jaḍa = Jējjaṭa).

— D'autres ṭīkās enfin nomment : Gōmin, — Āṣāḍhadharma ou Āṣāḍhavarman (Uttarakārikā), — Jinadāsa, — Naradanta, — Gadādhara, — Bāṣpacandra, — Sōma (Sōmaṭippaṇa), — Gōvardhana, — et le Praçnanidhāna.

Vāgbhaṭa. — Dans une notice publiée il y a un peu plus d'un an (Journal Asiatique, juillet-août 1901), nous avons décrit trois recensions distinctes de la Vāgbhaṭasaṃhitā : — l'Aṣṭāṅgasaṃgraha ou Vṛddhavāgbhaṭa, — la version intermédiaire appelée provisoirement Bābhaṭa, — et l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā, la plus moderne et la plus répandue. Or il se trouve que divers commentateurs, entre autres Niçcalakara, ont préservé de longs fragments du Bābhaṭa, dont nous ne possédions que le Sūtrasthāna, et qu'ils nomment Madhyavāgbhaṭa, ou Madhyasaṃhitā. Le caractère mixte de cet ouvrage, au double point de vue rédaction et rang chronologique, est donc pleinement démontré.

Les Mss. du Vṛddhavāgbhaṭa sont réputés extrêmement rares ; nous en avons pourtant reçu une superbe copie,

en caractères malayalams, vieille de deux siècles environ et qui sera incessamment collationnée avec l'édition de Bombay.

Contrairement à l'avis de M. le Prof. J. Jolly, l'Aṣṭāṅgasaṃgraha a été commenté au moins une fois, par Indumatī, qui reparaîtra plus loin, à propos de la Bhāvasvabhāvaṭippaṇī. Les gloses d'Indumatī qui figurent dans la Ratnaprabhā, se relient nettement et sans exception au texte de Vāgbhaṭa l'ancien.

— Il a été réuni un Cod. complet du Khaṇḍanamaṇḍana, de Bhaṭṭa Narahari ou Nṛsimha, fils de Bhaṭṭa Çivadēva, et élève de Rāmakavīçvara (six exemplaires ; fols. 50, 28, 16, 24, 31, 31).

— Le Nidānacintāmaṇi, par Vaidya Kāhnaprabhu, fils de Vaidya Bēïṃdēva, est une ṭīkā du Nidānasthāna, très explicite, quoique sobre de citations.

— De l'Aṣṭāṅgahṛdayadīpikā, que les colophons imputent à Vāgbhaṭa lui-même, nous n'avons réussi encore à trouver qu'une portion mutilée relative aux quinze premiers chapitres.

Ces trois derniers commentaires portent sur l'Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā.

Vararucisaṃhitā. — L'auréole de Vararuci abrite maintenant les maigres débris d'une œuvre qui fut peut-être assez considérable, mais dont l'étendue ne saurait plus être conjecturée ; l'auteur s'est vu fréquemment attribuer, dans l'Inde et à Ceylan, la paternité du célèbre Yōgaçataka. Ce qui nous reste de l'encyclopédie de Vararuci comprend deux sections, Ariṣṭasthāna (fort courte et en déplorable état), et Aṣṭakarmasthāna, représentant 506 granthas (4 + 15 fols.). Le second sthāna se divise

en 8 chapitres, consacrés respectivement aux vomitifs, purgatifs, lavements simples, lavements huileux, errhins, collutoires et gargarismes, fumigations, et finalement à la préparation et aux usages du bétel (tāmbūlakalpa). — Le livre est écrit suivant les formes chères aux saṃhitās : ‖ « athātas tāmbūlakalpaṃ vyākhyāsyāmaḥ | iti ha smāha bhagavān Vararuciḥ » ‖ . Le début et la fin étant absents, il est difficile de juger de l'authenticité du factum, auquel Vararuci a dû probablement demeurer étranger.

Siddhasārasaṃhitā. — Ce traité, composé par Ravigupta, fils de Durgagupta, est souvent invoqué en témoignage dans la littérature médicale postérieure. Il en existe un Ms. inachevé, comptant 1212 gr., prose et vers, à la bibliothèque du Durbar du Népâl, où l'a examiné H. Çāstrī (palm-leaves, 97 fols., caract. nēwarī). Le premier distique du préambule semble émaner d'un Bouddhiste, tandis que le texte lui-même s'ouvre par une déclaration franchement orthodoxe :

« Sarvaṃ praṇamya sarvajñaṃ Durgaguptasya sūnunā |
saṃhitā Siddhasārō'yaṃ Raviguptēna vakṣyatē ‖
. . . .
Brahmā prōvāca yaṃ svargē vēdam āyurnibandhanam |
çiṣyēbhyaḥ kathayāmāsa Kaçirājāya yaṃ kramāt » ‖

Un deuxième Cod. également partiel, mis au jour depuis peu, vient corroborer les informations inédites de certains commentateurs, en révélant les multiples emprunts dont Vṛnda et Cakrapāṇidatta se sont rendus tributaires vis-à-vis du Siddhasāra.

Yōgaçataka. — La réputation exceptionnelle dévolue au Yōgaçataka a franchi de bonne heure les frontières

indiennes ; l'opuscule, inséré au Tanjur tibétain sous le nom de son véritable auteur, représenté dans la plupart des collections, cité et plagié par de nombreux écrivains de second ordre, a été imprimé plusieurs fois à Colombo, où il est facile de se le procurer. Les deux Mss. sur tālapatras que nous ont obligeamment communiqués M. le Prof. Cecil Bendall et le P. H. Çāstrī, transcrits en caractères vartulas, assignent l'un comme l'autre la conception de ce manuel à Ācārya Nāgārjuna : « | Kṛtir ācārya-çrī-Nāgārjuna-pādānām iti | ». (Comm. : — Ārya Nāg°). Ils sont accompagnés de la pañjikā de Dhruvapāla Paṇḍita, qui n'est pas tout-à-fait une nouvelle connaissance (Cat. Oudh., 1878, fasc. XI, p. 26-27 ; — Oppert, I, 998, II, 1090 ; — cf. Cat. Catal., p. 273[a]).

Le Cod. A (Har. Çās.) comprend 11 folios, tous brisés à gauche, vers le quart de leur longueur, et la ṭīkā s'arrête brusquement après le vers 6, ce qui n'a point empêché le copiste de répéter le colophon au terme de chacun des tantras ou divisions du livre. La date est 535, N. S., ou 1414, A. D., règne de Rūpasiṃha.

Le Cod. B (Prof. Bend.) remonte à 486, N. S., ou 1365, A. D., et possède 22 fols., numérotés 1-26 (les fols. 3, 9, 13, 18 font défaut) ; mais ici le commentaire est ininterrompu.

Le Yōgaçataka, comme l'indique son titre, consiste exactement en une suite de cent formules, rangées dans le même ordre par les deux Mss., bien que les stances y soient supputées différemment. Le texte est scindé en huit sections, correspondant aux huit aṅgas de l'Āyurvēda, — et la Candrakalā (pañjikā), qui l'étiquète « Yōgaçatāgamaçāstra », se termine en effet par cette remarque : « Ihāpy aṣṭāṅgāyurvēdakathanaṃ kṛtam iti ».

Les recettes sont distribuées de la manière suivante : — Kāyacikitsā (form. 1-43), — Çalākyatantra (44-57), — Çalyatantra (58-60), — Viṣatantra (61-65), — Bhūtavidyā (66-69), — Kaumāratantra (70-72), — Rasāyanatantra (73-77), — et Vājīkaraṇatantra (78-83). Puis, ce qui donne à réfléchir, c'est qu'avec la formule 84 commence un Uttaratantra (84-100), — à la fin duquel Dhruvapāla ajoute un post-scriptum aussi instructif qu'inattendu : « | Yad atra kiṃcid aparaṃ nōktaṃ vyādhiharaṃ tad ēvaṃ Yōgaçatē padasūcitavyaṃ Suçrutādisaṃhitāyām Uttaratantradarçanāt » ‖. « Tout autre moyen efficace contre les maladies, non signalé ici, devra être consigné, sous forme métrique, dans le Yōgaçata, ainsi que cela se fait pour l'Uttaratantra de Suçruta et des autres saṃhitās ». En dehors de cette confidence, le commentaire, qui ne mentionne que les Āgnivaiçyas (prob. Agnivēça), n'offre aucune particularité essentielle. — Le Ms. A contient encore 2 pp. d'un texte indéterminé, tantro-alchimique, dont la langue n'est pas le sanscrit, puis un extrait succinct du Mādhavanidāna, et enfin un essai de transcription nēwarī des vers 13-23 du Yōgaçataka. Le « Report » d'H. Çāstrī (p. 9) métamorphose Dhruvapāla en Dhanvapāla, le considère comme le « compilateur » (?) des formules de la centurie, et celle-ci comme partie intégrante d'un « grand ouvrage » intitulé Candrakalā, — autant d'assertions dépourvues de fondement.

Vṛnda, Cakrapāṇidatta, et les Cikitsā postérieures reproduisent presque toutes les prescriptions du Yōgaçataka, dont la dérivation réelle nécessite de nouvelles recherches ; quelques-unes seulement sont tirées sans modifications de la Carakasaṃhitā, ce qui justifie dans une certaine mesure le liminaire un peu emphatique de

l'auteur. La formule découpée par Burnell (Cat. Tanjore, p. 67[b]), qui a tenu à présenter un échantillon de ces « recettes de bonne femme », est d'un choix malheureux, car elle manque à la version originale.

Partageant la destinée des œuvres à succès, le compendium de Nāgārjuna a subi en effet de singulières interpolations ; parti de 100 stances au juste, il en eut bientôt 102, puis 111, 141, 163, et il en existe même une recension en 250 distiques ; les versions les plus développées se sont enrichies sur la route de descriptions pathologiques, et un petit nombre d'entre elles ont été gratifiées d'une rubrique alléchante, Vṛddhayōgaçataka, Yōgaçatābhidhāna (ou Dhanvantariguṇaguṇayōgaçataka), Akṣadēvīyōgaçata....

— Les ṭīkās d'Amitaprabha (ou Amṛtaprabha, à qui le texte est parfois attribué), de Pūrṇasēna (ou Sūryasēṇa), et de Rūpanayana, ont déjà pris place dans les listes d'Aufrecht ; deux noms peuvent encore être annexés à cette nomenclature, c.-à-d. la Yōgaçatavallabhā de Sanātana, et la Karmamālā (ou Dēvīyakarmamālā) de Sōmadāsa.

Quant à Nāgārjuna, si l'on ne s'écarte pas du terrain purement médical, et si l'on ajourne par prudence la question de l'identité du médecin et de l'alchimiste homonymes, les traités suivants lui sont imputés : — Mahēndrakalpa, — Yōgamañjarī, — Ārōgyamañjarī, — Sārasaṃgraha, — et Yōgasāra (Cf. « Report », p. 10). Nous nous proposons d'analyser prochainement le sujet du Sārasaṃgraha, dont un Ms. vient d'être découvert.

Nāvanītaka. — Le Nāvanītaka constitue la portion la plus substantielle et la plus importante peut-être du

Bower Ms., trop connu pour qu'il convienne d'en retracer ici l'histoire et la description ; il faut espérer que le dernier fascicule de la publication, qui doit être affecté à l'introduction et aux index, sera très prochainement édité, livrant ainsi aux indianistes, grâce aux efforts pénétrants et soutenus du Prof. A. F. Rudolf Hoernle, un admirable instrument de travail. Cependant, malgré la haute valeur de l'ensemble, et bien que le traducteur ait interprété avec toute l'exactitude requise par les philologues la monographie de l'ail et le précis de thérapeutique qui y fait suite, — il est évident que la version anglaise, comme la plupart des essais similaires élaborés au cours de ces dernières années, ne pourra être utilisée qu'avec réserve, en ce qui concerne les diagnostics et, d'une manière générale, les termes techniques relatifs à la pathologie. C'est que l'étude rationnelle des textes āyurvédiques réclame impérieusement, non pas la seule entente de la langue dans laquelle ils sont écrits, mais avant tout une éducation médicale réelle, appuyée de l'expérience particulière des maladies tropicales. Les conseils du médecin universitaire le plus éclairé, joints à ceux du plus érudit des kavirājas, ne suppléeront jamais à l'absence du savoir professionnel et du sens clinique, — qui seuls permettraient d'isoler dans les traductions et les symptômes, et les entités morbides, de différencier par exemple l'asthme de la simple dyspnée, et de ne point transformer en éruption cutanée le frisson de l'accès paludéen.

Envisagé au point de vue de sa structure intime, le Nāvanītaka se présente comme une intéressante mosaïque, composée de fragments empruntés surtout à des saṃhitās primitives, en partie disparues. D'un examen

préliminaire, il résulte que douze formules au moins, — Daçāṅgaṃ ghṛtam (v. 201-3), — Rasāyanikaṃ ghṛtam (165-169[a]), — Balātailam (280-286), — Sahacaratailam (329-336), — Gaṇḍamālāyōgaḥ (399-401), — Karṇaçūlaharayōgaḥ (334[b]-337[a]), — les 4 Kāsaharayōgāḥ (474-479), — le mantra de la Bhēlīyavāgū (803-4), — Ayōrājīyaṃ cūrṇam (43-55), — 2 Āmātisārayōgāḥ (407-412), — Çatapākaṃ tailam (337-342), — Yāvanō vastiḥ (642-644), — proviennent de la Bhēḍasaṃhitā (dont l'antériorité est assez démontrée par l'expression « Bhēlī yavāgū »).

Les commentateurs et compilateurs de la bonne époque établissent aussi que le Cyavanaprāçāvalēhaḥ (188-200) remonte à Agnivēça, le Balātailam (277-279) à Hārīta, le Vindughṛtam (251-257) à Kṛṣṇātrēya, et le Siddhārthakaṃ tailam (Part III, 37-52), à Çālihōtra. Quant aux recettes, étrangères aux ouvrages classiques, et que, pour ce motif, Hoernle n'a pas retrouvées dans les recueils postérieurs, — nous ajouterons que le Bṛhadvaidyaprasāraka (ch. 2) renferme le Sūkṣmēlāvardhamanakam (64-65), et que 28 autres distiques, non identifiés encore, ont été conservés par le Kalyāṇasaṃgraha. — Trois Kalpas, véritables monographies pharmacologiques et thérapeutiques, analogues à celle qui remplit les 3 premiers folios du Ms. (1[ère] p. ; traité de l'ail), forment les sections 11, 12 et 13 du Nāvanītaka ; le terme signifie proprement « mode d'emploi », et cette acception lui est conservée dans le composé Kalpasthāna, en tête du livre 7 des Caraka° et Bhēḍasaṃhitās, alors que Suçruta et Vāgbhaṭa le comprennent différemment. [Bhānumatī, 1, 3, 7 ; éd. Vijayaratna Sēn et N. K. Sēn]. Le style des Kalpas, le sujet même qu'ils embrassent, et certains détails qui leur semblent spéciaux, — nous conduisent à les

ranger au moins provisoirement parmi les reliques les plus anciennes que nous ait laissées la médecine hindoue. Du Harītakīkalpa (917-949), nous connaissons une rédaction plus brève (26 stances), peut-être donc plus archaïque, à début presque identique, appartenant à l'Āçvinīsaṃhitā, encyclopédie anonyme, dont un Cod. mutilé nous est parvenu. Il existe d'ailleurs au moins six recensions de ce Kalpa.

En dehors du Bower Ms., — sous le titre Nāvanītaka, Candraṭa et Niçcalakara mentionnent un traité distinct du précédent, — et l'on doit à Çrī Bhārgavarāma un Cikitsānāvanītaka, apparemment moderne, contenant 64 chapitres et 900 distiques environ.

— Les Macartney Mss., dont la découverte date de près de sept années, ont également exercé la sagacité du Prof. Hoernle, qui pensa même avoir retrouvé dans l'un d'eux un fragment primitif de Caraka, c'est-à-dire de l'Agnivēçatantra. L'hypothèse était uniquement basée, eu égard à la dissemblance du contexte, sur la présence du vocable « rājamātra », qui, d'après l'article, ne se rencontrerait qu'en un passage de Caraka (Sūtra° 15, 17). [Voir Central Asian Manuscripts, dans J. A. S. B. 1897, 66, N° 4]. — Caraka fait usage en effet de l'expression « rājamātra », non pas une fois, mais à deux reprises, au cours du même adhyāya (Sūtra°, 15, § 1, et § 17 ; édit. D. N. Sēn et U. N. Sēn), et le répète à nouveau un peu plus loin, ch. 27, Jalavarga, § 37. — Toutefois, ce mot n'est nullement particulier à Caraka ; Suçruta l'emploie à propos du Balātaila (Cik° 15, 35 ; édit. J. V.), et, à sa suite, Vāgbhaṭa (Aṣṭ° Sam°, Çārīra°, 5, p. 219, l. 6), Vṛnda (22, 92), et Cakradatta (22, 77), pour ne citer que les meilleurs. [Niçcalakara : « rājamātrāḥ = rājña

iva mātrā, paricchadō, yēṣām tē tathā »]. Aucune conclusion ne découle donc de la donnée du Macartney Ms. Vaṅgasēna, Bhāvamiçra, Çārṅgadhara, Trimalla et le Yōgaratnākara, remplacent « rājamātra » par « rājamānya », qui offre le même sens, — et la variante « rājamahāmātra » de l'Aṣṭ° sam° (Sūtra°, 8, p. 52, l. 13), rappelle naturellement le souvenir de ces « mahāmātras » qui furent, paraît-il, des gouverneurs de provinces, au temps du bon roi Açōka.

Jvaracikitsita. — Le défaut de colophons nous oblige à désigner provisoirement par la rubrique Jvaracikitsita l'opuscule éclectique qui, dans le premier des Mss. d'H. Çāstrī décrits plus haut, fait suite au Bhaiṣajōpakramaṇi de la Kāçyapasaṃhitā. La trouvaille du paṇḍit est précieuse à plus d'un point de vue : tout en perpétuant jusqu'à nous de nombreux extraits émanés d'auteurs et d'écrits de haute date, elle nous initie au mécanisme intime qui présida à la confection des saṃhitās secondaires, et en général de tous les précis pathologogiques, thérapeutiques, ou de caractère mixte, — appartenant à la période de compilation. Le Cod. d'H. Ç. comprend 31 oles et se termine brusquement avec le vers 521[a] ; mais le texte peut heureusement être suivi beaucoup plus loin, grâce à un deuxième Ms. sur palm-leaves, en 64 folios, provenant aussi du Népâl, et dont nous devons communication à l'obligeance de M. le Prof. Sylvain Lévi ; l'on obtient ainsi un ensemble de 1170 distiques, (encore incomplet d'ailleurs), c'est-à-dire le document le plus curieux et le plus détaillé que l'on connaisse sur les symptômes et le traitement des fièvres et affections fébriles, en particulier de la fièvre paludéenne. — Après

une invocation adressée, ici à Çēṣa (B), là à Ātrēya (A), le préambule « Athātō jvaracikitsitaṃ vyākhyāsyāmaḥ | iti ha smāhur Ātrēyādayō maharṣayaḥ » tendrait à faire croire qu'il s'agit d'un chapitre isolé d'une encyclopédie, si l'auteur n'avait soigneusement consigné l'origine réelle de chaque paragraphe, — et l'on peut dire qu'il a puisé aux sources les plus célèbres de la littérature médicale antérieure. — Les ouvrages plus récents, tels que le Rugviniçcaya de Mādhava, le Siddhayōga de Vṛnda, le Cikitsāsaṃgraha de Cakrapāṇi ....., qui omettent cette indication, ont donc été considérés longtemps comme des productions personnelles, — et, même à présent, avec le concours des commentaires, la paternité véritable de certains passages reste parfois difficile à déterminer.

Pour le Jvaracikitsita, les écrivains et traités suivants ont fourni la matière du livre : — Kāçyapa, et Kācyapīya (259 çl.), — Bhēḍa (57, 1/2), — Hārīta (233), — Kapilabala (13), — Bharadvāja (7, 1/2), — Jatūkarṇa (41, 1/2), — Bhānuputra (2, 1/2), — Caraka (207, 1/2), — Sauçruta (80), — Pārāçara (159, 1/2), — Āçvina (69), — Bhōjya [= Bhōjasaṃhitā] (8), — Bhūtatantra (23), — Aṣṭāṅgasaṃgraha (1), — et Carakanighaṇṭu (2).

Ainsi doit être rectifiée la seconde partie de la notice d'H. Çāstrī (loc. cit.) consacrée à la Kācyapasaṃhitā.

Kalyāṇasaṃgraha. — Le Kalyāṇasaṃgraha, rapporté du Népâl par M. le Prof. S. Lévi, est un Ms. de 82 folios, sur tālapatras (environ 1500 gr., vers et prose), remontant à 351, N. S., ou 1230 A. D., règne d'Abhayamalladēva (sic) [1224-1257 ?]. Le Jvaracikitsita, dont les oles étaient mélangées à celles de ce recueil, semble en constituer la principale veine d'inspiration, — mais ici le

nom des auteurs mis à contribution n'est plus prononcé ; — seuls, Ātrēya, Kāṅkāyana, les Açvins et Sarasvatī interviennent çà et là au cours d'une formule, et les chapitres se succèdent dans un ordre quelque peu insolite. — Le traité est assez nettement bouddhique, à en juger du moins d'après les mantras que voici : « Ōṃ Buddhē Nityabuddhē hiri (2) cili (2) culu (2) svāhā !...... Ōṃ namō Mañjuçriyē Mahābōdhisattvāya, ṣaṭ Prajñāparamitam...... » (XXIV, 21 ; fol. 80b). Plusieurs recettes sont écrites en langue népâlie, et la portion sanscrite du texte est tellement incorrecte qu'une révision consciencieuse s'impose avant tout.

Bhāvasvabhāvaṭippaṇī. — Fort peu répandu est le Bhāvasvabhāva, manuel de matière médicale et d'hygiène diététique, en 19 vargas ; deux Mss. en ont été signalés, l'un appartenant à la Collection Hodgson, catalogué par Cowell et Eggeling sous le titre Dravyaguṇasaṃgraha (Buddh. Sanskr. Mss. ; N° 74) parmi les Codd. bouddhiques du Népâl, — l'autre figurant sur les listes du Bhau Dājī Memorial. — C'est de Kāṭhmāṇḍū encore, et grâce à H. Çāstrī, que nous est venue la ṭippaṇī de ce compendium, — signée de Mēghadēva, fils de Ravinābha (Report, p. 10), lequel, au début même du commentaire, impute à Mādhavakara la composition du Bhāvasvabhāva : (« Mādhavakaras tv iṣṭadēvatāpraṇāmam ādau nibandhavān...... »). Le Cod., en caractères maithilis, intitulé Vaidyavallabhā, compte 60 fols. (numérotés 1-69), et finit au milieu du 15e varga. Mēghadēva y cite Kṛçasuçruta, Dēvarāja, Gayī (et Gayacandra = Gayadāsa), Kharaṇāda, Vāpyacandra, Gadādhara, Jējjaṭa, Nala, Viṣṇugupta, les Āgamikas (sur la question des breuvages

alcooliques), la Candrikā (= Nyāyacandrikā), le Yōgaratna, et le Sārasvata [nighaṇṭu], — et la conclusion de chaque varga s'agrémente invariablement du distique : « C'est en réalité Indumatī qui, pour aider à l'instruction des médecins, rédigea les éclaircissements, conçus par Mēghadēva, du livre Bhāvasvabhāva ». Il faut sans doute rapprocher cette Indumatī du ṭīkākāra de l'Aṣṭāṅgasaṃgraha, sans que rien permette cependant de les identifier maintenant.

Sūpaçāstra. — L'attribution à Bhīmasēna (= Pavanaputra = Samīraṇasuta) d'un Sūpaçāstra ou Sūpatantra, est évidemment fantaisiste [Voir Taylor, Cat. Gov[t] O. M. L., Madras] ; il nous reste sous ce nom un traité sommaire de diététique et de chimie culinaire, auquel Aruṇadatta et divers commentateurs font allusion déjà, et qui par suite doit être assigné à une époque assez reculée. Le Ms. examiné, fort ancien, sur palm-leaves, paraît à peu près complet ; il s'ouvre avec le vers,

> « Nivasatsu Pāṇḍusūnuṣu Virāṭanagarē purā Pavanaputraḥ |
> cakrē pituḥ prasīdāt tantram idaṃ Sūpa * * * * * * * * * * » ||

et présente ici une première lacune, qui, jointe à beaucoup d'autres et au désordre des folios, rend des plus difficiles le classement des sections du tantra. Les adhyāyas les mieux délimités sont : drutiḥ phalānām, — ghṛta-takra-payō-dadhi-vikāraḥ, — phalākṛti-kāñjika-payō-vyañjana-çākāmla-çākaṃrmāṇam.

Bhīmavinōda. — Le Prof. C. Bendall a décrit précédemment (A Journey ..... in Nepâl...) un Cod. fragmentaire du Bhīmavinōda ou Bhīmasēnavinōda, compilation de large envergure, recueillie par Dāmōdara, probable-

ment vers le XIVe s., peut-être même plus tard. — Nous en avons reçu, du P. H. Çāstri, un Ms. en 354 fols. et 9200 gr., sur papier indigène arseniqué au verso, qui peut dater de 200 ans, et contient la presque totalité du texte. L'ouvrage se divise en 2 parties. — Cikitsākhaṇḍa (54 chap.) et Uttarakhaṇḍa (2 chap.), — et se range distinctement parmi les élucubrations de la période de décadence de la médecine indienne : le Karmavipāka y joue le plus grand rôle, et les détails tantrico-mystiques empiètent sans mesure sur les considérations pathologiques et thérapeutiques. Sauf en ce qui touche l'étendue matérielle, le Bhīmavinōda rappelle de tous points le Vīrasiṃhāvalōka, édité à Bombay il y a quelques années.

Rasēndramaṅgala. — Le Rasēndramaṅgala de Siddha Nāgārjuna, comprenant 8 adhikāras, desquels nous ne possédons que les 4 premiers, accompagnés d'une ṭippaṇī anonyme, se confond avec le Rasaratnākara récemment utilisé par le Prof. P. C. Rāy pour son Histoire de la chimie indienne, d'après une copie mutilée de la Bibliothèque de Jammu. Notre Ms., le second connu, est à la fois plus correct et mieux conservé ; — le chapitre 4 mérite tout spécialement d'attirer l'attention, car, entre autres circonstances inédites, il nous montre Nāgārjuna le Siddha, sur la montagne Çrī Çaila (ou Çrīparvata ; Wassilieff, Bouddh., p. 205, 326), exposant les doctrines alchimiques à 50 personnages, au nombre desquels il nomme Ratnaghōṣa et Çūrasēna (Cf. Rasaratnasamuccaya), — évoquant à l'aide des formules traditionnelles une Vaṭayakṣiṇī, — s'entretenant enfin avec le roi Çālivāhana, qui déclare sacrifier au grand art « son or, ses joyaux, ses trésors, sa propre personne, et son épouse royale, Madasundarī ».

Plus loin est relatée la légende de Māṇḍavya, qui réussit à préparer de l'or, au moyen de cuivre rouge, de fer, de plomb, et de cuivre jaune, — et par qui Vaçiṣṭa est mis au courant des manipulations métallurgiques ; après un compte-rendu abrégé du çāstra intitulé Vaçiṣṭamāṇḍavya et du traité de Mārkaṇḍēya, l'adhikāra se termine sous la forme d'un dialogue entre Nāgārjuna et Ratnaghōṣa. Il est donc évident que la paternité du Rasēndramaṅgala ne peut être raisonnablement octroyée à Nāgārjuna lui-même ; l'œuvre, dont le saṃskartā est encore ignoré, offre une allure franchement bouddhique (« maitrīkaruṇā'pēkṣā sarvasattvēṣu » ; « uṣṇīṣarakṣābaliḥ..... » etc.), et mentionne le docteur Nāgabuddhi (V. Rasaratnasa°, et Wassilieff, loc. cit.). — Si l'on veut bien se souvenir que le tantra dénommé Subāhuparipṛcchasūtra, analysé par Wassilieff (p. 190-199), comprend dans les huit siddhis, la formation de l'or et la transmutation de la terre en or, — et qu'une traduction chinoise de ce texte fut exécutée entre 265 et 316 A. D. (Nanjio, col. 25, N° 49), il faudra confesser que les origines et le développement de l'alchimie indienne remontent sans conteste beaucoup plus haut qu'on l'admettait généralement avant la publication du travail de P. C. Rāy.

Ātrēyasaṃhitā. — Nous plaçons, provisoirement, au rang des apocryphes ou tout au moins des productions suspectes, la Hārītasaṃhitā, — qui contient certes, de même que l'Ātrēyasaṃhitā, plus d'un passage hérité des encyclopédies primitives homonymes, — mais dont l'ensemble doit être tenu pour *anārṣa*, suivant l'expression classique des commentateurs. Les ṭīkās et compilations des XI[e] et XII[e] siècles établissent clairement par leurs

discordances que les saṃhitās consultées à cette époque sous le couvert d'Atrēya et Hārīta différaient à un très haut degré de celles qui nous ont été transmises. Nous ne reviendrons point sur l'Ātrēyasaṃhitā dont l'étude a été faite par R. Mitra ; mais il existe encore une œuvre de même nom, en 4 sthānas et 120 chapitres (Sūtra° 40 ; — Dvitīyasth° 12 ; — Cikitsā° 65 ; — Çarīra, 3), distincte du Cod. de Ludhyâna, avec lequel elle n'a guère de commun que l'introduction. 11 adhyāyas du 1er livre sont tirés, presque sans changement, de Suçruta (surt. de l'Uttaratantra), et 2 de l'Aṣṭāṅgahṛdaya ; un autre, plus éclectique, se compose de lambeaux de Suçruta, Bhēḍa, Caraka, Vāgbhaṭa, Cakrapāṇidatta, et Ravigupta (Siddhasāra°), — et le ch. 5 de la Cikitsā reproduit en entier le Saṃnipātārṇava anonyme, souvent imputé aux Açvinīkumāras. Plusieurs formules à base de sels mercuriels ne déparent pas trop l'harmonie du traité, qui pourtant ne cite nulle part l'opium. En somme, l'Atrēyasaṃhitā représente l'un des plus beaux échantillons du talent des faussaires indiens, dans le domaine spécial de la médecine.

Açvinīsaṃhitā. — L'Açvinīsaṃhitā, si l'on s'en réfère aux extraits du Jvaracikitsita et des recueils médiévaux congénères, a dû jouir d'une réputation et présenter une surface dont les maigres débris entre nos mains, procédant de la transcription de palm-leaves non-datées, ne suffisent guère à nous former une opinion exacte. — Le texte, dépourvu de divisions nettes et coupé de lacunes, ne remplit pas plus de 15 folios, et l'auteur demeure inconnu ; le Harītakīkalpa est d'ailleurs la portion la moins défigurée. — L'on sait que le Saṃnipātārṇava,

monographie des fièvres trihumorales, et le Dhāturatnamālā, opuscule alchimique, peu répandus tous deux, — se réclament, dans les colophons, de l'Açvinīsaṃhitā ; — il n'y a point lieu, semble-t-il, de tenir compte de ces prétentions, — les écrits de second ordre ayant eu trop fréquemment recours, pour dissimuler leur médiocrité, au patronage d'autorités mythologiques.

Miscellanées. — Il nous reste à mentionner, pour clore cette liste :

— La Çarīrapadminī, traité d'anatomie humaine, par Bhāskarabhaṭṭa, avec ṭippaṇī ou Padminīprabōdha, de Vaidyanātha.

— La Līlāvatī, court manuel d'hygiène générale et de diététique, de Kavi Sundaradēva.

— Le Takravidhi, essai sur les propriétés médicinales du lait de beurre, attribué à Parāçaramuni.

— Le Guṇapāṭha, répertoire de matière médicale, par Aruṇācala (ou Aruṇagiri) Bhiṣak.

— Le Guṇanighaṇṭu, lexique similaire, par Candranandana, fils de Ravinandana.

— Un Bālatantra, imputé à Jīvaka.

— Un Rāvaṇakaumāratantra, en prose, de caractère bouddhique, différent sensiblement des versions publiées.

— La Mādhavanidānaṭippaṇī, de Bhāvamiçra.

— Un Ms. Népâli, en 113 folios, pouvant remonter au XIVe s., de la section du Madhukōṣa composée par Vaidyakamahōpādhyāya çrī Vijayarakṣita (H. Ç.).

— Le Rasakautuka, encyclopédie alchimique, de Mallārinābha.

— La Yōgaratnāvalī, de Rāmacandra Cakravartin (Bouddh.).

— et une Ārṣavidyānuçāsana également bouddhique.

Ces Codd. représentent seulement une première sélection, faite parmi les 150 Mss. médicaux, en majeure partie inédits, que nous avons pu réunir jusqu'à ce jour.

L'on remarquera que, dans les pages qui précèdent, nous avons fait de fréquents emprunts à un commentaire dont, hier encore, le nom seul était connu, c.-à-d. la Ratnaprabhā, ou Cakradattavyākhyā (ṭīkā du Cikitsāsaṃgraha de Cakrapāṇidatta), due à la plume de Niçcalakara, élève de Vijayarakṣita, et par suite émule et contemporain de Çrīkaṇṭhadatta. L'auteur, qui ne parle point d'Hēmādri, doit appartenir au second tiers du XIII[e] siècle, A. D., et la Ratnaprabhā est la principale source du recueil de gloses de Çivadāsasēna, — suivant l'aveu même de ce dernier. Un Ms. complet du livre de Niçcalakara vient d'être enfin retrouvé, et nous pouvons déjà, d'un premier examen, arriver à cette conclusion que, tant au point de vue de la richesse et de la variété des citations que pour ce qui a trait à l'éclaircissement du texte, la Ratnaprabhā constitue sans aucun doute l'une des œuvres les plus remarquables que nous aient transmis les grands scoliastes āyurvédiques. Elle nous conserve en outre des fragments importants des Lōhaçāstra attribués à Patañjali, Vibhākara, Amōgha et Jīvanātha, — de copieux extraits des écrits de Nāgārjuna et en particulier de son traité des parfums, — des passages notables des Gandhaçāstra de Pṛthvīsiṃha, Lōkōka et Bhavadēva, — des portions du Maudgalyāyanīya, des ouvrages de Kāṅkāyana, Bhavyadatta (ou Bhavya, auteur du Vaidyapradīpa ; voir Vijayarakṣita et A. S.), Ravigupta (Siddhasāra), Bhāluki ..... et de multiples autorités primitives se rattachant aux deux cycles d'Ātrēya et Dhanvantari ; et, grâce à son aide, il

devient le plus souvent facile de déterminer l'origine réelle des formules thérapeutiques de Cakradatta, ainsi que l'étendue des interpolations dont le texte a été grossi peu-à-peu.

Les commentaires et les compilations, voire les plus insignifiants en apparence, nous permettent donc de remonter aux débuts même de l'art médical indien, d'envisager l'immensité de la littérature à laquelle il a donné naissance, et de faire rentrer progressivement dans le domaine de la réalité nombre de personnages qui, sous l'influence du temps, s'étaient tout-à-fait évhémérisés. Mais l'histoire générale de l'Āyurvēda, pour être retracée avec toute la précision et l'ampleur qu'elle comporte, exige le concours harmonieux de maints efforts individuels ; aux données indigènes, presque toujours dépourvues d'indices chronologiques, doivent s'adjoindre l'appui et le contrôle de documents extrinsèques, puisés aux civilisations-filles (ou sœurs) des pays voisins, — car l'Inde seule ne saurait expliquer l'Inde. Aussi tenons-nous à nous associer hautement à l'espoir si naturel et si légitime, exprimé par MM. les membres organisateurs du Congrès de Hanoï, de voir enfin se rapprocher et se coordonner les travaux entrepris dans l'Inde et les Etats d'Extrême-Orient.

RECHERCHES EXÉGÉTIQUES

(*Suite.*)

CHAPITRE DEUXIÈME.

Servitude des Juifs et ruines de Jérusalem.

Après avoir éliminé les fausses interprétations, nous essaierons de fixer le véritable sens du v. 11 du ch. XXV de Jérémie. Dans ce but, nous étudierons dans les trois articles suivants la traduction de ce verset, son contenu et la réalisation des prophéties qu'il renferme.

Article I.

Traduction.

En lisant dans la Bible hébraïque ce verset de Jérémie, nous y remarquons un mot qui a été mal interprété par les commentateurs et qui a été cause de toutes les erreurs que nous avons combattues dans le chapitre précédent. C'est le verbe *hâbedou*. Nous avons à montrer que la signification attribuée à ce verbe par les exégètes, les commentateurs et les théologiens, n'est conforme ni au sens du mot employé, ni aux versions, ni à l'histoire.

Le verbe hébreu *hâbad* signifie travailler quelque chose, (p. ex. un champ) ; travailler pour quelqu'un, et se dit d'un esclave, d'un serviteur, d'un ministre, d'un prêtre, d'un débiteur, d'un peuple tributaire. Dans cette dernière acception, l'idée générale du verbe *hâbad* est l'idée de soumission, de dépendance.

Pour le passage qui nous occupe, on ne peut songer à donner au verbe *hâbad* le sens de travailler la terre. La seconde acception est seule possible. Mais parmi les sens variés de cette acception générale, quel est celui qui se trouve le plus conforme à la pensée que Jérémie a voulu exprimer ? Devons-nous attribuer à ce verbe un sens déterminé ou bien vaut-il mieux lui conserver sa signification la plus étendue ? Jérémie annonce-t-il que la nation juive et les nations avoisinantes seront pendant 70 ans captives du roi de Babylone ? Annonce-t-il seulement que ces nations seront tributaires du même roi ? Ou bien encore, n'est-il point vrai de dire que le prophète annonce pour tous ces peuples une dépendance de 70 ans vis-à-vis des rois de Babylone, sans préciser de quelle manière se manifestera cette dépendance ? Nous pensons que Jérémie n'a point entendu donner au verbe *hâbad* le sens précis de « *être débiteur, être captif* ». Il lui a laissé sa signification générale. C'est ce que nous allons démontrer.

§ I. Traductions inexactes.

Les traductions inexactes sont au nombre de deux savoir : « *être débiteur, être captif* ».

Le verbe *hâbad* n'a pas et ne peut pas avoir ici le sens exclusif « *être débiteur* ». Si telle était sa signification, Jérémie annoncerait que pendant 70 ans les Juifs et les peuples voisins seront les tributaires des rois de Baby-

lone. Or, si le texte n'est pas opposé à cette signification puisque « *être débiteur* » est un des sens de *hâbad ;* si e contexte, pris en dehors de toute considération historique, peut s'accommoder de cette traduction puisque Jérémie eût pu, par ces paroles, annoncer une redevance fiscale ou une servitude plus ou moins déterminée, l'histoire s'oppose certainement à cette signification. Les nations voisines de la Judée ne furent que tributaires des rois de Babylone à partir de Nabuchodonosor ; mais il n'en fut pas ainsi des Juifs. Transportés en Babylonie, ils y demeurèrent environ cinquante ans. Mais « *être exilé* » dans un pays et « *être tributaire* » de ce même pays, n'est-ce pas là deux idées incompatibles ? Un peuple exilé est un peuple que le vainqueur a entraîné au loin et un peuple tributaire est une nation qui n'a pas été arrachée au sol de ses pères. Une nation exilée dans un autre royaume peut payer ses taxes en hommes, en argent et en nature, mais cela n'est pas là être tributaire. Si donc les Juifs ont été exilés pendant 49 ans, ils n'ont pas été pendant ce temps tributaires des rois de Babylone. Et si les Juifs qui sont un des peuples sur lesquels tombe la prophétie de Jérémie (1) n'ont pas été tributaires pendant les 70 ans prédits, peut-on, sans faire mentir le prophète, donner au verbe *hâbad* le sens exclusif de « *être tributaire* » ? Nous ne le croyons pas ; aussi rejetons-nous cette interprétation.

La seconde signification inexacte « *être captif* » est celle que tous exégètes, historiens et théologiens donnent au verbe *hâbad*. En présence de cette unanimité, nous allons consulter la Bible, l'histoire et les versions.

1) Les mots qui, dans la Bible, signifient *être captif*,

(1) Jér. XXV, 11.

captif, captivité, sont : *açar* avec ses dérivés *âçir* et *açir, açour,* cf. Job III, 18 ; Isaïe X, 4 ; *sâbâh* avec ses dérivés *sebout, sebi, sebiah, sebit,* cf. G. XXXIV, 29 ; Ex. XII, 29 ; Deut. XXI, 13 ; Nombr. XXI, 1 ; Deut. XXX, 42 ; Ps. XIV, 7 ; *gâlâh* avec ses dérivés *gâlah, gâlout,* cf. IV R. XV, 29 ; Esth. II, 6 ; II Sam. XV, 19 ; I Paral. V, 22 ; Jér. XXIX, 16 ; Esdr. IV, 1....

Les auteurs qui vécurent au temps de la captivité de Babylone ou qui en parlèrent, se servirent du mot *sâbâh* et *gâlâh.* Ainsi Jérémie qui, tant de fois, a prédit ce malheur aux Juifs, se sert de l'un de ces mots. On peut, en s'aidant d'une concordance hébraïque, consulter les nombreux passages, 75 environ, dans lesquels ces mots sont employés. Toutefois, ce même prophète annonce encore la captivité en d'autres passages de ses écrits ; mais, qu'on le remarque bien, ce n'est jamais avec un seul mot, c'est toujours avec plusieurs. Ainsi quand l'Éternel dit : « Je chasserai ce peuple loin de son pays, je le disperserai parmi les nations, etc... » aucun des mots ne désigne à lui seul la captivité de Babylone.

Si donc Jérémie avait voulu employer le mot *hâbad* pour désigner la captivité des Juifs, il aurait dû écrire des phrases comme celles-ci : « Vous servirez les rois de Babel dans leur pays ; vous les servirez après votre déportation pendant 70 ans ». On saisit la différence qu'il y a entre servir un roi et servir ce roi dans le pays qu'il gouverne. La première ne renferme pas nécessairement l'idée de captivité.

Isaïe XXIV, 1, emploie le mot « *fouts, disperser* », mais ce mot ne désigne pas à lui seul la captivité ainsi qu'en témoigne la lecture du verset. « *Voici l'Éternel dévaste le pays et le rend désert... il en disperse les habitants* ».

Au ch. XLIX, 9, c'est un dérivé de *çâar* et il est seul. Nous trouvons *gelouti* au chapitre XLV, 13 ; *sebouah* au chapitre LII, 2.

Ezéchiel parle à chaque instant de la captivité et il se sert des mots *sebout*, *sebï* et *gabout* cf. I, 1 ; III, 11 ; XV, 11 ; XXIV, 25 ; XXIX, 14.

Esdras emploie également les mots *sebï et gôlah*, cf. Esdras II, 1 ; IV, 1 ; VI, 19 ; VIII, 35 ; IX, 4.

Le mot *hâbad* n'a donc pas le sens de « *être captif* » ; s'il avait cette signification, nous pourrions nous attendre à le voir apparaître, lui ou ses dérivés, dans les nombreux passages de la Bible qui parlent de la captivité, et surtout dans les écrivains sacrés qui parlèrent de la déportation et du retour des exilés. Mais nous ne le rencontrons point avec cette signification.

Cette absence d'emploi dans les auteurs n'a pas, direz-vous, une valeur décisive. Soit, mais avouez au moins, que pour donner au verbe *hâbad* le sens de captivité, il faut le justifier et détruire les raisons que d'autres interprètes allèguent contre lui.

Non seulement le mot *hâbad* n'a point le sens de captivité, ainsi que nous venons de le montrer, nous pouvons ajouter que dans un passage d'Esdras relatif au retour de l'exil, il a certainement le sens de servitude. Esd. IX, 8-9. « Le Seigneur vient de nous faire grâce en nous laissant quelques réchappés et en nous accordant un abri... afin de... nous donner un peu de vie au milieu de *notre servitude*, car nous sommes serviteurs, mais Dieu ne nous a pas abandonnés dans *notre servitude* « behabdoutênou ». Après le retour de Babylone, il est évident qu'il ne peut plus être question de captivité.

De plus, dans Jérémie, au v. 11 du ch. XXVII, ce mot

hâbad est mis en opposition avec le mot *captivité.* « La nation qui pliera son cou sous le joug du roi de Babylone et qui lui *sera soumise* « vahabâdo », je la laisserai dans son pays, dit l'Éternel, pour qu'elle le cultive et y demeure ». Ainsi donc la nation qui servira le roi de Babylone ne sera pas déportée. *Hâbad* n'a donc pas le sens de « *être captif* ». Il y a même ici, comme on le voit, une véritable opposition entre le sens du verbe *hâbad* et la déportation à Babylone.

Toutefois, remarquons-le bien, si *hâbad* n'a pas le sens de « *être captif, déporté* », il peut cependant être employé pour désigner quelqu'un qui, de fait et pour d'autres raisons, est déjà captif. Ainsi *hâbad* se dit du serviteur, mais le serviteur peut être captif, esclave, mercenaire, etc... Cette remarque n'empêche nullement la conclusion précédente. Le mot « *être captif* » possède un sens très déterminé qui ne comprend pas sous lui le mot *hâbad*, tandis que *hâbad* renferme une idée générale de dépendance pouvant s'appliquer à des serviteurs, à des ministres, à des captifs et à des esclaves.

2) L'histoire n'est pas moins opposée à cette signification « *être captif* ».

Si le mot *hâbad* annonçait 70 ans de captivité pour les nations dont il est parlé au ch. XXV de Jérémie, l'interprète devrait démontrer facilement par l'histoire la réalisation de ces 70 ans de captivité. Or qui l'a jamais fait ? Aucun exégète, et cependant ces exégètes sont nombreux. Serait-il du moins établi qu'on ne peut rien objecter de sérieux contre l'interprétation « captivité » ? Aucunement.

Si les commentateurs n'ont pu démontrer la réalisation de 70 ans de captivité pour Juda, nous pouvons prouver que la captivité de la nation juive n'a point duré un si

grand laps de temps. Jérémie, en effet, avant la ruine de Jérusalem, s'adressait à la nation juive et lui prédisait la captivité si elle ne voulait reconnaître l'autorité du roi de Babylone.

En faisant ces prédictions, Jérémie supposait donc que la nation n'était pas exilée. Si elle n'était pas exilée en 590 on ne pourra jamais démontrer qu'il s'est écoulé 70 ans depuis ce moment jusqu'à la prise de Babylone en 538 (av. J.-C.).

Encore moins les commentateurs qui interprètent *hâbad* dans le sens de « *être captif* » peuvent-ils démontrer que toutes les nations dont parle Jérémie dans ce ch. XXV ont été exilées de leur pays pendant le même nombre d'années que les Juifs. Cependant le même nombre d'années est annoncé pour Juda et pour toutes les nations avoisinantes. Loin de pouvoir faire cette démonstration, les partisans des 70 années de captivité auront à expliquer les nombreux textes d'Ezéchiel par lesquels on voit que, la 10e et la 11e année de Jojakim, l'Egypte (Ez. XXIX, 1), Moab (XXV, 8), Edom (XXV, 12), Tyr (XXVI, 28), Sidon (XXVIII, 29), et les Philistins (XXV, 15), n'étaient point captifs du roi de Babylone et n'avaient point été entraînés loin de leur propre pays.

3) Les versions seraient-elles plus favorables à l'interprétation des commentateurs ? Toutes ont rendu le verbe hébreu par « *servir* ». Toutefois une remarque s'impose à propos du manuscrit du Vatican. Au lieu de « *serviront le roi de Babylone* » il porte « *serviront parmi les nations* ». Il est évident pour nous que cette leçon est une glose et une glose erronée. Ce que nous avons dit jusqu'ici le prouve surabondamment.

§ II. Traduction vraie.

Le verset de Jérémie XXV, 11, doit se traduire ainsi : « tout ce pays deviendra une ruine, un désert et ces nations *seront asservies* au roi de Babylone *pendant 70 ans* ».

Cette traduction est conforme au langage des écrivains sacrés, au langage de Jérémie et aux versions. Elle est la seule qui s'accorde avec l'histoire.

Nous ne passerons pas en revue tous les passages de Jérémie et des autres écrivains sacrés où le mot *hâbad* est employé. Il nous paraît inutile de citer en entier le texte des différentes versions. Le syriaque *nefleoun*, le chaldéen *iplehoun*, le grec δουλεύσουσι, le latin *servient* sont la traduction exacte du mot hébreu *hâbedou*. Ils signifient : *serviront*, *seront asservies* et non *seront captives*.

Enfin, notre interprétation est la seule qui soit conforme à l'histoire. Le lecteur a pu se convaincre qu'il était non seulement difficile, mais impossible de justifier la prophétie en donnant au verbe *hâbad* le sens exclusif de « *être captif* ou *être débiteur* ». La traduction « *être sous la dépendance, être asservi* » que nous défendons ici après avoir étudié le sens de *hâbad* dans le texte, dans le contexte, dans les autres écrivains sacrés et dans les versions, est la seule qui soit vraie dans ce passage de Jérémie. Quelle que soit la manière dont se manifeste cette dépendance des Juifs et de leurs voisins à l'égard de Babylone ; que les uns aient été captifs et les autres soumis seulement à l'impôt ou à la suzeraineté babylonienne, la prophétie reste vraie et on peut en démontrer la réalisation ainsi qu'on le verra dans les articles suivants. Mais que *hâbad* signifie seulement « *être captif* ou *être débiteur* » il est et

il sera toujours impossible de prouver que les Juifs et leurs voisins ont été pendant 70 ans et d'une manière exclusive, captifs ou tributaires des rois de Babylone.

Article II.

Contenu du verset.

Quel est le contenu de ce verset ? Il renferme une prédiction relative aux ruines du pays et à l'asservissement des nations par Nabuchodonosor. Il n'y a là aucun doute pour personne. Mais voici où commence la divergence.

Ces deux objets de la prophétie, ruines et asservissement, sont-ils distincts ? Théodoret prétendit qu'ils étaient distincts, que la captivité et les ruines étaient deux choses diverses et que l'une avait pris fin avant l'autre. La voix de Théodoret a été étouffée par l'opinion de ses adversaires et j'ignore si elle eut jamais crédit auprès de quelque commentateur. Les ruines et la servitude (captivité ?) ne sont donc, d'après l'opinion traditionnelle, qu'une seule et même chose, sinon dans leur notion du moins dans l'histoire : Les ruines ne se distinguent pas de la servitude et réciproquement.

Nous pensons au contraire que le prophète a prédit deux événements distincts : la ruine du pays de Judée et l'asservissement des nations de cette contrée. Et nous montrerons que l'hypothèse qui confond ces deux événements est contraire à la Bible et à l'histoire.

1) Parlons d'abord des 70 ans de servitude.

Tous les commentateurs ont pensé, avec raison, que le nombre 70 exprimait la durée de l'action indiquée par le

verbe *hâbab*. Nous l'admettons avec eux. C'est d'ailleurs un fait évident au point de vue grammatical. Il suffit de relire le verset 11 du chapitre XXV « *ce pays sera une ruine — et ces nations seront asservies au roi de Babylone — pendant 70 ans* ». Disons seulement que si le nombre 70 n'exprimait pas la durée de l'action indiquée par le verbe « *seront asservies : hâbedou* », ou il n'exprimerait rien, ou il se rapporterait exclusivement au membre de phrase qui précède. Or il n'est pas conforme aux règles de la grammaire de mettre cette expression en rapport avec le premier membre de phrase seulement. Toutefois, nous nous gardons bien d'avancer que le cas soit impossible : on ne doit pas, en effet, pour connaître la pensée d'un auteur, s'en tenir aux seules règles connues de la grammaire.

Mais il est certain que l'expression « *pendant 70 ans* » ne se rapporte pas au seul premier membre de la phrase. Outre le texte, nous pourrions alléguer le contexte et de nombreux passages de Jérémie et des écrivains bibliques pour le démontrer avec évidence.

Il faut donc admettre que cette expression est en rapport direct avec le membre de phrase « *et ces nations seront asservies au roi de Babylone* ».

2) Voyons maintenant les ruines qui font l'objet du premier membre de la phrase.

Le nombre 70 vise-t-il également les ruines du pays de Judée dont parle ce premier membre du verset ? Le texte le permet ; Zacharie l'insinue, Daniel le dit et l'histoire, loin de contredire cette interprétation, la confirme presque mathématiquement.

Les anciens partisans de cette distinction entre les années de servitude et les années de ruines furent assez

mal traités par les défenseurs de l'opinion traditionnelle. On a dit qu'ils agissaient avec légèreté et émettaient une interprétation contradictoire et contraire à l'Écriture qui ne fait point doubles ces 70 ans.

Certes, nous n'avions point entrepris de justifier cette distinction de Théodoret entre la captivité et la désolation, puisque nous l'ignorions ; mais notre travail sur les 70 semaines de Daniel ayant fait naître en nous la conviction que Jérémie avait annoncé 70 ans de ruines pour le pays et 70 ans de servitude pour les Juifs et les nations environnantes, nous avons cru bon de fouiller la tradition : nous avons vu avec plaisir que Théodoret avait déjà vu la distinction réelle qui existe entre les ruines et la servitude qu'il croit à tort être une captivité.

Voici les preuves de la vérité de cette distinction.

Le texte ne s'oppose nullement à notre manière d'interpréter le verset 11 ch. XXV de Jérémie. Il semble même lui être favorable. « *Ce pays sera une ruine — et ces nations seront asservies — pendant 70 ans* ». Aucune règle de grammaire n'empêche le critique d'appliquer le nombre 70 aux deux parties de la phrase. La particule *et* ayant le sens de conjonction, un membre de phrase qui en détermine deux autres peut être mis à la fin pour ne pas être répété deux fois. Ainsi on dira : « Pierre passera ses examens et ira à Paris au mois de juillet », pour indiquer que les examens et le voyage auront lieu au mois de juillet. On ne dira pas : « Pierre passera ses examens au mois de juillet et ira à Paris au mois de juillet ». De même, pour annoncer 70 ans de ruines et 70 ans de servitude Jérémie a pu dire : ce pays sera une ruine et ces nations seront asservies, pendant 70 ans.

Si le texte nous laisse libre de distinguer la servitude

et les ruines, Zacharie nous donne clairement à entendre qu'il ne faut point les confondre et que, si la servitude devait durer 70 ans, les ruines également durèrent pendant un nombre égal d'années. Voici ce que nous lisons chapitre I versets 8 à 18. C'est Zacharie qui parle : « le 24e jour du 11e mois de la 2e année de Darius...., je regardais pendant la nuit et voici.... Alors l'ange de l'Éternel prit la parole et dit : Éternel des armées jusques à quand n'auras-tu pas compassion de Jérusalem et des villes de Juda contre lesquelles tu es irrité depuis 70 ans ? L'Éternel répondit par de bonnes paroles de consolation à l'ange qui parlait avec moi, et l'ange qui parlait avec moi me dit : Crie et dis. Ainsi parle l'Éternel des armées : je suis ému d'une grande jalousie pour Jérusalem et pour Sion et je suis saisi d'une grande irritation contre les nations orgueilleuses, car je n'étais que peu irrité, mais elles ont contribué au mal ».

« C'est pourquoi, ainsi parle l'Éternel, Je reviens à Jérusalem avec compassion ; ma maison y sera rebâtie et le cordeau sera étendu sur Jérusalem. Crie de nouveau et dis : ainsi parle l'Éternel des armées. Mes villes auront encore des biens en abondance ; l'Éternel consolera encore Sion, il choisira encore Jérusalem ».

Ailleurs, II, 1 à 5, le même prophète continue : « Je levai les yeux, je regardai et voici : il y avait un homme tenant dans la main un cordeau pour mesurer. Je dis : où vas-tu ? Et il me dit : je vais mesurer Jérusalem pour voir de quelle largeur et de quelle longueur elle doit être. Et voici que l'ange qui parlait avec moi s'avança et un autre vint à sa rencontre. Il lui dit : Cours, parle à ce jeune homme et dis : Jérusalem sera une ville ouverte à cause de la multitude d'hommes et de bêtes qui seront

au milieu d'elle. Je serai pour elle, dit l'Éternel, une muraille de feu tout autour et je serai glorifié au milieu d'elle ».

De ces chapitres de Zacharie nous tirons la conclusion suivante. L'Éternel irrité depuis 70 ans contre Sion et les villes de Juda revient de sa colère et annonce la fin des ruines. Le temple va être rebâti ; le cordeau sera étendu sur Jérusalem et les villes de Juda auront encore des biens en abondance.

Mais ces 70 ans de colère auxquels fait allusion le prophète Zacharie n'auraient-ils point été annoncés antérieurement ? Nous admettrons facilement qu'une telle prédiction a été faite si, après avoir observé que les 70 ans de colère sont 70 ans de ruines pour Jérusalem, nous ouvrons le prophète Jérémie pour y lire (XXV, 11) « *ce pays sera une ruine..... pendant 70 ans* ». Ces paroles de Jérémie se rapportent précisément à la période de temps que Zacharie désigne sous le nom de 70 ans de colère.

Le rapprochement des paroles de Zacharie avec celles de Jérémie nous invite donc à croire que les 70 ans de colère ou de ruines ont été annoncés. Là ne s'arrêtent pas nos inductions. Daniel nous oblige à entendre le verset 11 de Jérémie, chapitre XXV, dans le sens que nous lui donnons.

C'est, en effet, de cette manière qu'il a interprété ce passage de Jérémie. « *La 1re année de Darius, dit-il,.... moi Daniel, je compris par les livres qu'il devait s'écouler 70 ans pour les ruines de Jérusalem d'après le nombre des années dont l'Éternel avait parlé à Jérémie le prophète* ». Ces paroles de Daniel sont très claires et il a fallu tout le parti pris d'une opinion préconçue pour voir dans les

ruines de Jérusalem la captivité de Juda. Aussi ne voulons-nous point discuter et montrer que les ruines de Jérusalem sont les ruines de Jérusalem et non la captivité ou la servitude du peuple juif. Daniel a compris ; c'est donc que ces 70 ans de ruines n'étaient pas formellement annoncés. Il les a compris en étudiant le nombre donné par l'Éternel à Jérémie.

Il y a donc eu 70 ans de ruines annoncés par Jérémie et nous pouvons interpréter ainsi le verset en question. « *Ce pays sera une ruine, un désert, pendant 70 ans et ces nations seront asservies au roi de Babylone pendant 70 ans* ». C'est ainsi que Daniel l'a compris et son exégèse nous suffit. D'ailleurs nous en contrôlerons la vérité en étudiant dans l'histoire la réalisation des paroles de Jérémie.

Article III.

Réalisation de la prophétie.

Le verset 11 du chapitre XXV de Jérémie contient donc deux prophéties distinctes : 70 ans de ruines pour le pays et 70 ans d'asservissement pour Juda et les nations environnantes. Voyons comment elles se sont réalisées.

§ I. *Servitude des Juifs.*

Nous étudierons le commencement, la fin et la durée de cette servitude.

1. Le point de départ est encore enveloppé de nuages que ni la critique, ni les découvertes modernes, ne sont parvenues à dissiper entièrement. Est-ce la chute de Ninive ? Est-ce la bataille de Karkemisch ? Est-ce un autre

fait ? Nous ne voulons pas nous prononcer. Nous dirons seulement ce qui nous a paru le plus probable.

Ce ne doit pas être un fait encore ignoré. Il est quelquefois légitime de se réfugier dans l'inconnu ou plutôt dans l'insuffisance de nos informations, pour contester une opinion contraire ; mais ce n'est pas ici le cas. Est-il croyable qu'un évènement dont dépendait le sort de tous les pays situés à l'Ouest de l'Assyrie, échappât aux écrivains juifs et profanes ? Nous ne pouvons nous résigner à le supposer.

C'est peut-être la bataille de Karkemisch.

Nous croyons cette opinion admissible. La bataille de Karkemisch eut lieu en la 4e année de Jojakim, dernière année de Nabopolassar. De cette année à la prise de Babylone on compte au moins 67 ans et ce nombre d'années peut suffire pour justifier la prophétie.

C'est plus probablement la chute de Ninive.

Cette hypothèse qui, à ne considérer que le transfert de la suprématie de Ninive aux mains des rois de Babylone, semble probable, est encore rendue plus vraisemblable si on l'étudie dans la Bible, l'histoire et la chronologie.

Ninive exerçait depuis longtemps une suprématie effective dans le monde. Teglatphalasar avait brillamment étendu cette autorité et l'avait portée jusqu'aux pays les plus reculés. Tout l'Ouest lui payait tribut. Salmanasar, Sargon, Sennachérib, Asaraddon, Asurbanipal conservèrent cette suprématie. Après eux, elle ne s'exerce plus d'une manière aussi sanglante : les armées de Ninive ne vont plus inonder l'Occident.

On voit, par cet aperçu historique, que si la domination changeait de mains, ce ne devait être que par l'abaissement de Ninive. Et cet abaissement pouvait être amené

par une défaite sanglante ou une ruine totale de cette ville si elle tentait de résister aux armes du nouveau dominateur.

La Bible nous montre Josias, la dernière année de son règne, barrant le chemin au roi Néco qui veut aller combattre les Assyriens sur l'Euphrate. Elle suppose donc que le roi d'Assyrie règne encore à Ninive et que Josias est son allié fidèle (1). Ailleurs elle nous affirme que Néco reçut de Dieu l'ordre de se hâter (2). Mais qui Dieu avait-il hâte de punir à cette époque, sinon Ninive et son roi ? C'est du moins ce qui ressort du texte des Rois et des Chroniques, des prophéties de Jérémie et de Nahum etc. Serait-ce les Babyloniens ? Demandez-le à Jérémie qui 4 ans plus tard devait annoncer 70 ans de domination pour ce peuple.

Josèphe est en désaccord avec les données bibliques, mais doit-il être préféré aux auteurs sacrés ? Si le texte de la Bible a pu être altéré par les copistes, le texte de Josèphe a-t-il été exempt d'altérations ? Bérose qui a consulté les archives de son pays ne dit rien qui contredise la Bible.

Nous sommes donc arrivés à placer la chute de la suprématie vers la 31ᵉ année de Josias vers la 17ᵉ année de Nabopolassar, vers l'an 609 av. J.-C. et nous trouvons ainsi 70 ans pour la domination babylonienne et la servitude des nations voisines de la Méditerranée.

2. La fin de la servitude est plus facile à déterminer. Cependant, elle n'est pas exempte de ces difficultés qui prennent naissance, non dans l'obscurité des textes, mais dans les fausses conceptions et dans les idées préconçues des commentateurs.

(1) IV R. XXIII, 29.
(2) II Chr. XXXV, 20-25.

La solution nous paraît trop claire pour nous arrêter à réfuter nos adversaires. Il est évident, en effet, que la domination de Babylone et la soumission des Juifs à l'autorité de ses rois, prirent fin en l'année où cette ville orgueilleuse fut conquise par Cyrus et où Nabonide tomba aux mains du vainqueur. En cette année, disons plus, au mois de Tammuz (juin-juillet), Babylone vaincue perdit à jamais sa suprématie et ceux qui jusque-là avaient été ses captifs, ses serviteurs, ses tributaires, cessèrent d'être sous son autorité pour devenir sujets des rois de Perse.

La fin de la servitude des Juifs et des peuples de l'Occident vis-à-vis de Babylone ne peut donc être retardée en deçà de cette année 539 av. J.-C. Essayer d'interpréter autrement la Bible, serait admettre qu'une nation peut encore être soumise à une autorité qui n'existe plus. La victoire de Cyrus brisa le joug babylonien qui pesait sur les épaules des enfants d'Israël et mit un terme à la servitude qui leur avait été prédite.

Le prophète Jérémie n'avait point annoncé une autre servitude que celle qui résultait des 70 ans de domination accordés à Babylone. C'est donc en l'an 539 av. J.-C. que prit fin la servitude annoncée.

3. Pour calculer la durée de cette servitude il suffit de faire le total des années qui se sont écoulées entre le commencement et la fin. Malheureusement la fin seule peut être fixée avec certitude : Babylone fut prise en la 17e année de Nabonide. Le commencement ne peut être déterminé avec précision.

Nous n'examinerons point l'hypothèse d'une erreur quelconque dans le nombre 70 et nous ne rechercherons point si on peut le regarder comme très indéterminé. Si nous prenons comme point de départ la bataille de Kar-

kemisch, il en résulte que le nombre 70 est un nombre approximatif. Mais le langage parlé et le langage écrit n'admettent-ils pas très souvent le nombre rond à la place du nombre mathématique ? Ne dit-on pas une centaine pour 97 ou 102 ? Les 70 ans annoncés par le prophète peuvent donc se réduire à 67 ou 68 ou même s'élever à 71 ou 72 ans. Dès lors la bataille de Karkemisch, qui eut lieu en la 21[e] année de Nabopolassar, pouvant servir de point de départ, nous trouvons le nombre 67 pour les années de la servitude (1 + 43 + 2 + 4 + 17).

Si au contraire nous plaçons la ruine de Ninive en 609 ou 608, en la 17[e] ou 18[e] année de Nabopolassar, le nombre des années de servitude aura été de 70 ou de 71 ans.

§ II. *Ruines de Jérusalem.*

Nous examinerons le commencement, la fin et la durée.

1. Les ruines commencent en la 11[e] année de Sédécias, 18[e] de Nabuchodonosor. La ville fut prise d'assaut : la maison de l'Éternel et la maison du roi, toutes les demeures de quelque importance, furent livrées aux flammes (1).

2. La fin des ruines n'est pas aussi facile à déterminer. L'exégète, à la suite de nombreux commentateurs et théologiens, pourrait être tenté de croire qu'elles cessèrent à l'arrivée des Juifs en Palestine sous le règne de Cyrus. Il n'en est rien. Les Juifs, bien que munis de l'autorisation du roi de Perse, travaillèrent en vain à la reconstruction du temple. Les gens des pays voisins et ceux même de la contrée, découragèrent les Juifs par les menaces et la corruption. Aussi les travaux furent-ils interrompus jusqu'au règne de Darius.

(1) Cf Jér. LII, 12-23 ; cf. IV R. XXV, 1-22.

Sous ce prince, Aggée et Zacharie encouragèrent le peuple à recommencer les travaux. L'Éternel réveilla l'esprit de Zorobabel, gouverneur de Juda, l'esprit de Josuë, le grand prêtre, et l'esprit de tout le reste du peuple. Ils vinrent et se mirent à l'ouvrage dans la maison de l'Éternel des armées, la 2e année de Darius fils d'Hystaspe le 24e jour du 6e mois.

Cette fois encore les ennemis de Juda s'agitèrent et voulurent arrêter les travaux. Thathnaï, gouverneur de ce côté du fleuve, Sethar Boznaï et leurs collègues vinrent trouver Zorobabel et Josuë. Ils leur demandèrent qui les avait autorisés à rebâtir le temple et voulurent connaître les noms de ceux qui construisaient l'édifice. Toutefois, les travaux ne furent pas interrompus. Dieu veillait sur les Juifs et ils purent continuer jusqu'à ce que Darius, fils d'Hystaspe, eût envoyé la réponse au rapport qui lui avait été adressé.

C'est, sans doute, à ce moment qu'il faut placer la vision de Zacharie aux versets 7 à 18 du chapitre I. Les Juifs furent effrayés de l'arrivée de Thathnaï et de ses collègues. Ils craignirent de ne pouvoir continuer la reconstruction de leur temple. L'Éternel, pour consoler son peuple, lui fit connaître sa volonté dans une vision dont il favorisa son prophète. Dans cette vision, Zacharie entendit l'ange de l'Éternel prendre la parole et dire : « Éternel des armées, jusques à quand n'auras-tu pas compassion de Jérusalem contre laquelle tu es irrité depuis 70 ans »....

Ces paroles de consolation furent prononcées le 24e jour du 11e mois de la 1re année de Darius. La réponse du roi n'était certainement pas venue. Peut-être même le rapport de Thathnaï n'était-il pas encore expédié.

Lorsque Darius eut reçu ce rapport, il fit faire des recherches dans les archives de Babylone et trouva que, Cyrus avait, en effet, permis aux Juifs de rebâtir la maison de l'Éternel. En conséquence, il écrivit à Thathnaï une lettre d'autorisation et lui indiqua ce qu'il avait à faire. Thathnaï se conforma aux ordres du roi son maître. Dès lors les Juifs purent continuer sans crainte, Ils bâtirent avec succès, selon les prophéties d'Aggée et de Zacharie.

A quelle époque précise parut le décret du roi Darius ? Nous l'ignorons. Mais si les Juifs commencèrent à rebâtir le temple au 6e mois de la 2de année, et si Zacharie, le 11e mois de cette même année conseille aux Juifs de ne pas désespérer et leur dit que l'Éternel n'est plus irrité, nous pouvons penser que le décret parut dans les premiers mois de la 3e année. Si toutefois l'enquête dura longtemps, il faudrait en reculer l'apparition jusqu'en la 4e année.

Nous savons la date de l'achèvement du temple : c'est le 3e jour du mois d'Adar de la 6e année.

En quelle année devons-nous placer la fin des ruines dont parle Jérémie ? Au moment de la reprise des travaux ? Au jour de leur achèvement ? Au moment où Dieu fit entendre la bonne parole par la bouche de Zacharie ou encore à l'instant où le décret de Darius fut connu des Juifs ? Chacun de ces moments paraît avoir de bonnes raisons en sa faveur.

L'année de la reprise des travaux, car désormais les Juifs allaient bâtir avec succès sans avoir à quitter encore leur entreprise. L'année de l'achèvement, car comme les 70 ans de ruines avaient commencé au moment de la destruction du temple, de même ils devaient, semble-t-il,

prendre fin au jour où l'on put dire que le temple était achevé. Le jour où parut le décret royal, car sans ce décret les Juifs n'auraient pu reconstruire leur sanctuaire. L'heure enfin où Zacharie eut sa vision, car c'est à ce moment que Dieu, qui avait manifesté sa colère par la ruine du temple, annonça que sa colère avait pris fin et que désormais il revenait avec compassion à Jérusalem et aux villes de Juda.

Pour ce qui concerne la fin des ruines, nous trouvons donc dans l'histoire plusieurs dates admissibles ; d'où la difficulté de calculer la durée exacte de ces ruines. Ont-elles pris fin en la 6e année de Darius Hystaspe avec l'achèvement du temple le 3e jour du 12e mois ? Alors elles ont duré 72 ans. Cet excès de deux ans sur le nombre 70 ne peut rien contre la vérité de la prophétie qui ne prétend donner un nombre mathématique. Les ruines ont-elles pris fin avec le commencement de la reprise des travaux, le 24e jour du 6e mois de la 2e année de Darius ? Elles ont alors duré 68 ans. Ce déficit de 2 ans n'empêche point non plus la prophétie d'être exacte dans les limites du langage ordinaire. Fixerez-vous comme terme des ruines le décret de Darius ? Leur durée aura été de 70 ans.

Quoiqu'il en soit de ces différents calculs, il est certain que les 70 ans de ruines trouvent leur réalisation historique.

Comme conclusion de ces deux chapitres, nous répétons que Jérémie n'a point prophétisé 70 ans de captivité. Le texte hébreu qui emploie le mot *hâbedou* ; celui des versions qui traduisent ce terme par *nefleoun*, *iplehoun*, *douleuçouçin* et *servient* prouvent assez qu'il n'est point question ici d'une déportation. La captivité dont Jérémie menaça les Juifs dans les autres passages de ses écrits et qui tomba sur leur tête dura 49 ans.

Quant au verset 11 du ch. XXV de Jérémie, il contient en réalité deux prophéties, car on peut et on doit l'interpréter ainsi : « ce pays sera une ruine, pendant 70 ans et ces nations serviront le roi de Babylone pendant 70 ans ». La forme de la phrase dans l'original, l'étude de Zacharie et de Daniel démontrent la vérité de cette interprétation. L'histoire et la chronologie affirment la réalisation de ces deux prophéties, et confirment le bien fondé de l'explication que nous proposons à l'attention des commentateurs — explication qui va nous servir de type pour l'interprétation des 70 semaines de Daniel.

(A suivre). D. Préciel.

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

AN ANTHOLOGY OF EXTRACTS FROM BUDDHIST WORKS COMPILED BY AN UNKNOWN AUTHOR, TO ILLUSTRATE THE DOCTRINES OF SCHOLASTIC AND OF MYSTIC (TĀNTRIK) BUDDHISM

EDITED BY

CECIL BENDALL, M. A.

Professor of Sanskrit in the University of Cambridge.

The manuscript which forms the sole authority for the text of the present work was brought to light at the end of my last visit to Nepal in January 1899. When just concluding my work at the library of the Mahārāja, Pandit Viṣṇuprasāda, the chief librarian was good enough to show me several rare Mss., the property of private owners. One of these was the archetype of the present work. It was written on palm-leaf in an archaic form of Bengali writing, probably about the XVth century. The copy was made for me by one of the library-staff under the direction of the Pandit just named and kindly presented by him. Some revision of the copy was made by Pandit Vinodavihārī Bhaṭṭācārya of Calcutta who was then finishing his work on the Mss. of the Durbar-Library; but, as he explained to me, the time at his disposal prevented a thorough revision. It is always hard to edit a new text from a single modern copy and the difficulty is increased when the language is not understood by the copyist. This applies especially to the portions of the present work written in the difficult Apabhraṃśa[1] Prakrit,

(1) The discussion of these verses, as full as I could make it, forms an Appendix to the present edition It should be observed that the existence of Buddhist Prakrit (Apabhraṁśa and other dialects) was known to Wassiliev (Buddhismus p. 294) from Tibetan sources.

the existence of which as a department of Buddhist literature was first brought to light through the discovery of the present text.

I have sought to remedy the defective Ms.-material by recourse to the Tibetan versions, wherever I could succeed in finding[1] the works and passages quoted.

Though a considerable portion of the contents of the present book will be distasteful and even sometimes repulsive to modern readers, its publication seems necessary and at the present time specially appropriate for the due understanding of the history of Buddhism in India.

Much (perhaps too much, in proportion to the published material) has been written about the glorious and vigorous youth of Indian Buddhism ; something about its middle age of scholasticism and philosophy ; but next to nothing about the its decay, decrepitude and dotage, as shown in the Tantra-literature.

The first period and partly also the second are shown in the Pali literature ; and I have recently published a work analogous to the present thoroughly typical of the scholastic literature.

The present anthology with the two parts into which I have divided it, the first scholastic, the second mystic, carries on the teaching of the Śikṣāmuccaya on its own lines, and brings us to the end of the historic development of the system in the land of its birth.

As to the authorship and date of the present compilation no external evidence is available. The Ms. gives no compiler's name and I have found no mention of the work in any Indian or Tibetan book. Of the later authors quoted we know at present very little. Among them, though probably not the latest[2], is Śāntideva whom I have elsewhere assigned to the VII th century.

No help for the doubtful passages in the present text has been

(1) In this search Mr F. W. Thomas of the India Office has given me much kind and ready help. Vol. 46 (Rg.) of the India Office Tanjur has been also lent to the Cambridge University Library for my use. The fact that so many of the works drawn on in this book are translated in that volume confirms the observation made by Mr Thomas as to the genesis of the Tanjur above, tom. IV. p. 3.

(2) Compare below, p. 379 note 1.

available from Chinese sources. After listening to the instructive paper read at the Hamburg Congress of Orientalists in 1902 by my friend Rev. U. Wogihara, in which he mentioned that several tāntrik works not known to Nanjio had been included in a fuller redaction of the Chinese Tripiṭaka, I sent to that gentleman a list of the tāntrik works quoted which I had not identified in the Tanjur. The reply was that none of them were to be found. As Buddhist tāntrik works do exist in the Chinese collections, the absence of a number of these books rather tends to show that they belong to the latest period, when intercourse between India and China had become scanty.

I have to thank the Bengal Asiatic Society for the loan of their copy of the Dohakoṣapañjikā. It is a rather poor copy (especially as to the Prakrit) of a unique original existing in Nepal. See Haraprasād Śāstri, Report, '95-00, p. 21. I cite the work as Dk p. It could not be edited as a whole without either another good Ms., or the help of the Tibetan which I have used.

Professor de la Vallée Poussin has rendered much valuable assistance.

Summary of Part I.

Fol. 1. *Namaskāra* (2 stanzas).

1-16. A series of extracts the purport of which is not stated, but dealing mainly with the importance of due instruction in doctrine.

A fool must not be an instructor (*guru*) [9]. Instruction, especially in the doctrine of the Void, must be gradual [10]; while a pupil, one can never have independence (*svātantrya*) [11]. Instruction in the « Perfection » of « Wisdom » (*prajñā-pāramitā*) is applicable to several stages of the student's career [15-16]; this *pāramitā* is recognized by all schools (*yāna*) [16].

16-38. Buddhistic ontology; especially according to the *Mādhyamika* school.

The *catuḥkoṭi* or four alternative hypotheses of existence; according to Nāgārjuna [18], Candrakīrti [19-22), and other authorities (*nānāsūtre* [22-23]). The consideration of thought (*citta*) and form (*rūpa*) leads to the doctrine of the Void (*śūnyatā*) [27-32]. The two « extreme » doctrines (*antadvaya*) and expression by sounds and words [33-38).

* * *

The numbers in square brackets [ ] refer in the above summary and in the text to the leaves of the MS., 103 in number. The division into two parts is my own.

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

Oṃ | namaḥ śrīHevajrāya ||
śrīmate Vajraḍākāya ḍākiṇīcakravartine |
pañcajñāna-trikāyāya trāṇāya jagato namaḥ ||
yāvatyo Vajraḍākinya[ś] chinnasaṃkalpabandhavāḥ |
lokakṛtyapravartinyas tāvatībhyo namaḥ sadā ||

Nūtanā[1]*naṅgavajra-pādīya-Prajñopāyaviniścayasiddhāv* uktaṃ |

[2]śrutādijñānagamyaṃ tan na bhaved vai kadācana |
chando[3] lakṣaṇahīnatvā[l] lakṣ[y]alakṣaṇavarjitam ||
ata eva sa[4]dā-sadbhir yuktaṃ sadgurusevanaṃ |
na ca tena vinā tattvam prāpyate kalpakoṭibhiḥ ||
aprāpte tattvaratne tu siddhaṃ naiva kadācana |
suviśuddhe hi satkṣetre bījābhāvād yathā 'ṅkura[ḥ] ||
[5]sā [2]mnāyā santi ye kecit prajñopāyā[r]thadeśakāḥ |
cintāmaṇir ivodbhūtā nirvikalpapade sthitāḥ ||
tattvenaivaṃ parijñāya ācāryān vasudhātale |

(1) Wassiliev gives authority for the identification of one Anaṅgavajra with Gorakṣa, skilled in magic (tantra ?), who is stated to have lived under Gopāla. The latter reigned in « Eastern India » (Gopāla I. of Bengal, c. A D. 800 ?). Tārānātha, tr. pp. 174, 323).

(2) Tanjur, Rgyud XLVI 31-39 where the work is duly assigned to yan-lag-med-pai rdo-rje [Anaṅgavajra]. The present passage occurs at 32 b. 3 sqq.

(3) Tib. bstan-bcos, usually = *śāstra*.

(4) Sadā santo (or satto) Ms , of which I can make nothing satisfactory to both metre and meaning. Tib. de phyir skẏes-bu dam-pa yi | bla-ma dam-pa bsten-pai rigs ; from which I have suggested my conjecture founded also on the same pāda occurring 381. $_{16}$ below, where the equiv. in Tib. is simply skyes-bu not skyes-bu dam-pa (usually = satpuruṣa). With sadā-sat compare sadāśiva).

(5) Tib. (32 b. 4) :
rnam-par mi rtog lam-la gnas | thabs daṅ śes rab don ston pai ||
man-ṅag ldan-pa *h*ga tsam ste | yid bzhin nor bu bzhin-du *h*byuṅ ||

tān upāsīta[1] yatnena ātmasiddhyagrahetave ||
anantabodhi[2] sat saukhyaṃ prāpyate yasya tejasā |
sa sevyaḥ sarvabuddhānāṃ trailokye sacarācare ||
tat[3] kimarthaṃ kṛpāmūrtau tatrākāraṇavatsale |
māyāmalina-cetobhir ḍhaukayanti durāśayāḥ ||
asatpramāṇasatkārair dṛḍhaṃ copāsya sadguruṃ |
kṣīrādidāna-pūjābhiḥ prāptaṃ ca[4] tat saṃīhitaṃ ||
samprāpte tattvaratne tu sarvabuddhaguṇālaye |
vārttām api na pṛcchanti chidrānveṣaṇadāruṇāḥ ||
[3][5]tathā 'py evaṃ durātmāno ḍhaukayanti guruvajriṇaṃ |
v[ih]eṭhayanti cātmānam ātmanaiva durāśayāḥ ||
haraṇe gurumudrāyā ratnatrayadhanasya ca |
nirvikalpāḥ[6] pratikṣepe dharmatāyāś ca yoginām ||
[7]uktāḥ śrī-Vajranāthena *Samaye* te mahādbhute |

(1) °sīdya° Ms.

(2) dpag med byaṅ chub bde mchog.

(3) Tib.
ltos pa med pa thugs brtse bai | thugs-rjei sku-can de la ni ||
bsam ṅan rgyu yi dri bcas pai | sems kyis ci phyir *h*dud-par byed ||
I understand the Sanskrit to mean : "So how can the wicked offer (mere) money to him (tatra = tasmin gurau ; Tib. de la ni) who is disinterestedly affectionate ... ?,, The Tib. ltos pa ... bai I understand to mean : "a man of affection, not looking [for a reward],, cf. infra 382. $_{6}$, $_{18}$. ltos med pa = nirapekṣa. The phrase *h*dud par byed probably implies a different reading, such as ānamanti.

(4) cetat Ms with °ta° marked for deletion, which the metre would forbid.

(5) Tib. (32 b. fin) :
de bzhin gzhan yaṅ ṅan-pai bdag | bla-ma rdo rje can bsten-nas ||
co-*h*dri-bar ni byed-pai bdag | bsam ṅan raṅ-la co-*h*dri 'am ||
ḍhaukayanti if correct must be scanned as a trisyll. ; but bsten 'wait on' rather suggests ḍhaukante. In the next line the Ms. has durāsadāḥ ; but it will be seen that the Tib. repeats the the expression used for durāśayāḥ above. The expression co-*h*dri seems to make my correction of the impossible veṭhayanti certain ; but had the translator before him an adj. in nom. plur. parallel with durātmāno ?

(6) Tib. rnal byor pa yi dam chos la | ma spyad pas na dmod par byed || Should we read ma spyan pas na 'heedlessly' ?

(7) T. dam-thsig ṅo mthsar che gyur-la | rtag-tu smod byed blo ldan la |
ṅa yaṅ śin-tu skrag byed ces | dpal-ldan Rdo-rje mgon-pos gsuṅs ||
Samaya is possibly the same as the book Mahāsamaya quoted below, 94.

jugupsābuddhayo nityam mamātra trāsakāriṇaḥ ||
upāsyaike[1] guruṃ tūrṇaṃ nānugṛhṇāti mām iti |
āśrayante parān duṣṭās taddoṣakathanotsukāḥ ||
'yogitā 'cāryasaṃjñā ca[2] katham asmākam astv' iti |
etan-mātrapravṛttās te buddhatvaṃ prati nārthinaḥ ||
kathaṃcit prāpya tajjñānaṃ na manyante gurum purā |
'jñātāro vayam' ity āhur matt[ā]ḥ kecin na cāpare ||
[4]anye ca kupitāḥ prāhur 'gṛhāṇainaṃ samarpitaṃ' |
'ahaṃ na tava śiṣyo 'dya na bhavān sāmprataṃ guruḥ' ||
kutas teṣām bhavet siddhiḥ saukhyaṃ caiveha[3]janmani |
guruvañcakacittā ye te bhramanti viḍambitāḥ ||
evaṃvidhāś ca ye sattvāḥ svaparārthabahirmukhāḥ |
uktās te Vajrasattvena[4] sarve te pāpatājanāḥ ||
na teṣāṃ narakād anyā gatir asty ātmavidviṣām |
pacyante ghorakarmāṇo duḥkhai[śca][5] vividhair nṛṇāṃ ||
[6]ata eva sadā-sadbhir anantaphaladāyakaḥ |

(1) Ms. °aika gurūṃtūntuṃ | āśrayanyūparān dṛṣṭāstado°
Tib. bsñen-bkur med par myur ba ru | bdag ni rjes-su bzuṅ htshal brjod |
sdaṅ ba sems-kyis gzhan brten-la | kha cig ñes-pa sgrogs-la brtson ||
my conj. eke is suggested by kha-cig; tūrṇaṃ by myur ba ru. Prof. Poussin points out that the Tib. must mean: « sans se donner la peine de vénérer [le guru] ». — te doṣa° is of course possible.

(2) Ms. °katham asmāhamastpiti.
Tib. saṅs rgyas don du mi gñer zhiṅ | rnal *h*byor-pa daṅ slob dpon zhes |
bdag ni ci nas śe[s] hgyur-ba | de tsam la ni zhugs pa yin ||

(3) Ms. °hi.

(4) de ni ṅan hgro kun snod-du | dpal ldan rdo-je mgon-pos gsuṅs: so that the Tib. read Vajranāthena, as above, 6. $_{14}$.

(5) Ms. °khai vividhairtṛṇaṃ.
Tib. śin-tu mi zad las rnams kyis | sdug-bsṅal rnam pa maṅ pos htshed.
I have conjectured nṛṇāṃ for the impossible tṛṇaṃ supposing that the Tib. had such a reading and took ghorak° nṛ° together: « doing man-devouring deeds ».

(6) Tib. (33 a $_5$ sqq.):
de-bas dam-pa don gñer-bai | skyes bus dṅos-po thams cad-kyis |
dpag med hbras bu rab ster bai | slob-dpon kun-tu bsten-par bya ||
byaṅ cub-tu ni ṅes byas pas | phrag dog ṅa-rgyal ser sna daṅ |
de bzhin gyo daṅ sgyu daṅ ni | skyo dub hdu śes yoṅs spaṅs te ||
rtag tu ṅu yi spyod pa bzhin | mi gyo pa yi sems kyis ni |

ācāryaḥ sarvabhāvena ātmaśreyo'rthavāñchibhiḥ |
īrṣyāmātsaryam utsṛjya mānāhaṃkāram[1] eva ca |
māyāśāṭhyaṃ ca pāruṣyaṃ sadbodhau[2] kṛtaniścayaiḥ |
Sa[3]dāpra[5]ruditasyeva caryayākampyacetasā[4] |
paryupāsyo Jagannātho guruḥ sarvārthasiddhidaḥ ||
svakāryanirapekṣaiś[5] ca pūjāmaṇḍalapūrvakaiḥ |
triṣkālam parayā[6] bhaktyā śirasā pādavandanaiḥ |
prāpnuvanti tato 'vighnaṃ prasādād[7] gurusaṃnidheḥ |
śiṣyās[8] tu paramaṃ tattvaṃ tryadhvasambuddhacetasā ||
mānaṃ śaṭhyaṃ kapaṭapaṭalaṃ sarvam utsṛjya vīrai[ḥ] |
yaiḥ sāmnāyo gurur asamayā sevyate [śraddhayā]tra[9] |
a[10]grāṃ prāptā jinasu[ga]tā yat samāsādya [sarve] |
bodhiṃ tat tair jinaguṇanidhiḥ prāpyate tattvaratnaṃ ||
Mahālakṣmī-Sādhane 'py uktaṃ |
yat tad avyaktarūpaṃ tu sarvadehe vyavasthitaṃ |

dṅos grub kun don ster bai bla | hgro bai mgon po bsñen bkur bya |
śin-tu ɡus pas-dus-gsum-du | zhabs la spyi bos phyag byas śiṅ |
raṅ gi lus la 'aṅ ltos med par | maṇḍala sṅon hgrom chod-pa bya |
de nas bla-mai bka driṅ gyis | dus gsum saṅs-rgyas-kyis gsuṅs-pai ||
de ñid dam pa bgegs med par | slob ma yi ni thob par hgyur |
(5 stanzas passed over)
brtan pas gyo daṅ zol daṅ ṅa-rgyal sgrib pa thams cad yoṅs-su spaṅs nas ni |
man ṅag ldan pai bla ma mtshuṅs pa med pa dad pas hdir ni bstan par bya |
des de ṅes par rgyal bai yon tan gter hgyur de ñid rin chen rñed gyur nas |
bde gśegs kun gyis brñes pai byaṅ-chub mchog-ni hthob par hgyur ||
(End of Ch. II).

(1) mārā° Ms. but see Tib.

(2) sagho° or sadyo° Ms.

(3) Cf. Aṣṭas. Prajñ. ch XXX.

(4) So, with the help of the Tib , we may confidently emend the cayayākaspa° (!) of the Ms.

(5) The Tib. implies svakāya°.

(6) paramayā Ms contra metrum.

(7) pramādād Ms.; but Tib. bka-drin.

(8) iṣyās Ms.; but Tib. slob-ma.

(9) This restoration is assured, not only from the usage of Tib. dad-pa, but from the metre, Mandākrāntā.

(10) In this line again, the copyist had left gaps (shown by the metre) without any indication, but the Tib. renders my conjectures fairly safe.

guruvaktrāt paraṃ tattvaṃ prāpyate nātra saṃśayaḥ ||
ācāryād gurutaro[1] nāsti trailokye[2] sacarācare |
yasya[3] prasādāt prāpyante siddhayo [']nekadhā budhaiḥ ||

tathā *Svādhiṣṭhānakrame*[4] 'py ārya-*Nāgārjunapādair* uktam |

sarvapūjāṃ parityajya gurupūjāṃ samārabhet |
tena tuṣṭena[5] tal labhyaṃ Sarvajña-jñānam uttamam ||
kiṃ tena na kṛtam puṇyaṃ kiṃ vā nopāsitaṃ tapaḥ |
anuttarakṛtācārya[6]-Vajrasattva-prapūjanāt ||
yad yad anuttaraṃ kiṃcid viśiṣṭataram eva vā |
tad tad dhi gurave deyaṃ tad evākṣayam icchatā ||
ācāryo harate pāpam ācāryo harate bhayam |
ācāryas tārayet[7] pāraṃ duḥkhārṇavamahābhayād iti ||

punar *Abhisambodhikrame* 'py āha |

[8]asan svaya[mbhū]r [7]Bhagavān eka evādhidaivataḥ
upadeśapradānāt tu vajrācāryo 'dhikas tataḥ ||

anyatrāpy uktam |

śilāmayaḥ kāṣṭhamayo 'pi Buddho
dadāti mokṣaṃ na hi janmalakṣai[ḥ] |
ihāpi janmany api śāsvataṃ yad
dadāti saukhyaṃ gurur ādareṇa ||

Indrabhūti-pādair apy uktam |

gurur Buddho bhave[d] dharma[ḥ] saṃghaś cāpi sa eva hi |
yat-prasādāl labhyet tattvaṃ[9] paraṃ ratnatrayaṃ varam ||

(1) Scan as a trisyllable.
(2) °*kya* Ms.
(3) *yatpr°* contra metrum Ms.
(4) See the *Pañcakrama* (which is never here cited as a *collective* work) iv. 45 sqq. As to the alleged authorship of Nāgārjuna, see Poussin's edition (Univ. de Gand, Recueil, Fasc. 16°, 1896) p. VII.
(5) *tastena* Ms.
(6) *-krd-* Pañc.
(7) °rayate Ms.
(8) *Ibid.* v. 2 sqq.
(9) *Sic* Ms. contra metrum. Correct to yat-pādāl labhyate or yat-prasādāl labhet.

tathā *Saraha*[1]-pādāḥ |
guru[2] uvaesaha amia rasu havahi ṇa pīaü jehi |
jaha satthe[ṇa] marutthalihiṃ tisia mariaü tehi ||
soi paḍhijjaï soi guṇijjaï sa[t]thogame so vakkhāṇij[j]aï |
nāhiṃ diṭṭhi jo tāu ṇa lakkha[8]ï ekkuvara-guru-pāā [pekkhaï |
tās[3]mād ghoratarād anantaviṣayād durvāramārārṇavāt
saṃsārād yadi —[4]— bhavanti guravaḥ potopamās tāyinaḥ |
tat kasmāt svavikalpajālabahulavyālākulā vyākulāḥ
prāpsyanty atra paraṃ[5] sukhaikanilayaṃ buddhatvam ete [janāḥ ||

Vajraḍākatantre ca
guroś chāyāṃ patnīṃ ca pādukāsana-talpakaṃ
ye laṅghayanti[6] mahāmohāt[7] te narāḥ kṣuradhāriṇaḥ ||
suśikto 'pi yadā śiṣyo guror ājñāṃ vilaṅghayet |
ihaloke bhavet kallaḥ[8] paraloke narake vaset[9] ||
māyāśāṭhyaprayogeṇa mithyā bhaktiprakāśanāt |
kṣaya-kuṣṭha-mahārogī jā[9]yate narakādiṣu ||
evaṃ matvā tataḥ śiṣyā guror bhaktiparāyaṇāḥ |
sidhyante vipulāṃ siddhiṃ guror ājñāprapālanāt[10] ||

śrī-*Hevajratantre*

(1) Acc. to Tāranātha (Ch. XIV) originally a Brāhman named Rāhula (cf. Wassil., Buddh. p. 219); the author of numerous works in Prakrit (including a Dohakośa) and in Sanskrit; compare Index II.

(2) Dkp. 50. $_6$; T. Rg. 46. 210. a. $_4$. For further notes on these and other Prakrit verses see the Appendix.

(3) Metre: Śārdūlavikrīḍita.

(4) A long syllable (perhaps *no*) has to be supplied.

(5) Ex conj.; *pavaṃ* Ms. (v and r would be easily confused in a Bengali archetype).

(6) Scan as trisyll. (laṅghenti).

(7) °hatmāha° Ms.; but tmā, as often, stands for mo (cf. p. 391 n. 1 infra).

(8) kallaḥ 'deaf' Lexx. only.

(9) Hypermetric pada.

(10) °ānanāt Ms. Bengali confusion of the similar letters l and n.

siddhilabdho 'pi yaḥ śiṣya[ḥ] samya[g]jñānāvabhāsakaḥ |
abhivandayati[1] gurum siddhau avīcyās tyājyahetunā ||
tathā *cānyatra*
śiṣyān yatnena vijñāya liṅgenāvyabhicāriṇā |
yathāyogaṃ niyoktā[2] syād gurur ity uktavān Muni[ḥ] ||
-[3]- samartho guruḥ śiṣyaṃ bhāvaṃ jñātvā 'nuśāsitum |
tena śiṣyo 'nugrahītavyo | na mūrkhaḥ śiṣyam arhati ||
yad yad yasya hitaṃ pūrvaṃ tat tat tasya samācaret |
na hi pratihataḥ pātraṃ saddharmasya [katha]ñcana ||
sarva[10]m astīti vaktavyam ādau tattva[4]gaveṣiṇā |
paścād avagatārthasya niḥsaṅgasya viviktatā ||
śūnyatā puṇyakāmena vaktavyā na hi sarvathā |
nanu pramuktam[5] asthāne jāyate viṣam auṣadhaṃ ? ||
kiṃca |
vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasaṃ |
durgṛhīto yathā sarpo vidyā vā duḥprasādhitā ||
aparo 'py asya durjñānān mūrkhaḥ paṇḍitamānikaḥ |
pratikṣepavinaṣṭātmā yāty avīcīm adhomukhaḥ ||
yathoktaṃ |
kasyacij jāyate śiṣyaḥ kasyacij jāyate gur[11]uḥ |
vinayaty abudhān sattvān nānopāyair upāyavit ||
asādhavas tu yatnata evānukampyāḥ || yathoktaṃ |
glāne putre viśeṣeṇa mātā 'rtā jāyate yathā |
asatsu bodhisattvānāṃ viśeṣeṇa dayā tathā ||
svātantryaṃ na śiṣyasya na kadācid apīṣyate | āha |
svātantryaṃ sarvabuddhais tu sadā śiṣyasya neṣyate |

(1) Possibly = °vandeti, like °langheti above; but prob. a lacuna after siddhau.
(2) Cf fol. 11 ad fin.
(3) Two missing syllables are marked in Ms. The sense seems to require *na* (or *kiṃ*) samartho... bh° *a*jñā°. I doubt if the passage can now be made into metre.
(4) *tve gaveṣiṇā* Ms. M. Poussin compares Madhy. vṛ. (ed. Calc.) 132. 8 with this passage.
(5) Read probably *prayu*°

na hy andhasya svatantrasya girāv[1] ārohaṇaṃ śivaṃ ||
āgamasya parīksāyāṃ na svātantryaṃ niṣidhyate |
par[2]īkṣyaiva hi sarvatra pravṛttir viduṣāṃ yataḥ |
pravṛttasya tat tasyaivaṃ vijñāya tasya bhāvyatām ||
bhāvanāyāṃ niyoktā[3] syād ity evaṃ kathyate jinair 'iti ||

tathā [12] '*nuttarasandhau*[4] *Śākyamitra*-pādair apy uktaṃ |

[5]ya[ḥ] śaṭhyabuddhir alaso gurunindakaś ca
prāptābhiṣeka iti garvitamānasaḥ syāt |
sarvajñatā na sulabheti vihīnacitto
doṣān [sa] paśyati guror na guṇān varākaḥ ||
śuśrūṣayā virahito laghu tattvam icchen
neti praśastavacanaṃ calayet saroṣaḥ |
dṛṣṭvā sabhāsu[6] gurum asya parāṅmukhas tu
kuryāt praṇāmam atha tasya rahogatasya ||
evaṃ ca daurātmyahataṃ[7] kuśiṣyam
svaputram apy aurasam āryagarhyam[8] |
vaiśyaṃ tathā pārthivam agrajaṃ[9] vā
kuryāt samīpe na hi jātu vīraḥ[10] ||
[11]śubhaguṇa-susameto jñānavān vīryayukto
gurujanam atha bhaktyā vīkṣyate buddha[13]tulyaṃ |
adhigatajinadharmaḥ śāsane suprasannaḥ[12]
sa iha bhavati pātraṃ tasya kuryāt prasādaṃ ||
śrutabahutaratantro 'py āgame supravīṇo[13]

(1) *śirāv* (!) Ms.
(2) *rī* Ms.
(3) Cf. supra fol. 9 ad fin.
(4) i. e. *Pañcakrama* (cf. note supra) III, 87.
(5) Metre : Vasantatilaka.
(6) svagu° Pañc.
(7) °gataṃ P. Metre : Ākhyāyikā.
(8) °guhyam P.
(9) agrabodhim P.
(10) dhīraḥ P.
(11) Metre : Mālinī.
(12) *neṣu pra°* P.
(13) °ṣv apr° P.

gurujanaparicaryā[1] prāptatattvopadeśaḥ |
svahitaṃ api sa kartuṃ na prabhuḥ śāstracañcur[2]
bhavati tad api śāstraṃ kevalaṃ khedahetu ||
atha bhavati sa bhāgyaḥ prāptatattvopadeśo
jaḍamatir asamartho mīlane 'rthasya yas tu |
parihatakṛtabuddhi[r] deśanāyāṃ pravṛtto
vacanaguṇavihīnaḥ so 'py avajñāṃ upaiti ||
śrutabahutaratantro jñānavān ṣaṭpadajñaḥ
śrutimatidhṛtimedhāvīryasampatsametaḥ |
gurujanaparicaryāprāptatattvopadeśaḥ
pra[14]bhavati sa hi vaktuṃ tantrarājopadeśaṃ ||

tathā *Gaṇḍavyūha*-sūtre |

dhūmena jñāyate vahniḥ salilaṃ tu balākayā |
nimittair jñāyate gotraṃ bodhisattvasya dhīmataḥ ||
supra[sa]nnasukhāmbhoja-harṣotphullatanūruhaṃ |
anugṛhṇāti sa[c-]chiṣyaṃ dṛṣṭvā tattvena paṇḍita iti ||

yathoktam ācārya-*Candrakīrti*-pādaiḥ |

[3]pṛthagjanatve 'pi niśamya śūnyatāṃ
pramodam antar labhate muhur muhuḥ |
prasādajāsrāvanipātalocanaḥ[4]
tanūruhotphullatanuś ca jāyate ||
yat tasya saṃbodhidhiyo 'sti bījaṃ
tattvopadeśasya ca bhājanaṃ saḥ |
ākhyeyam asmai paramārthasatyaṃ
tadanvayās tasya guṇā bhavanti ||

[15]tadyathā |

śīlaṃ samādāya sadaiva vartate

(1) yāhānyalabdho° P.
(2) °vañcur° P.
(3) Identified by Professor de la Vallée Poussin from the Tanjur Mdo XXII, fol. 247 b. as coming from C. 's Madhyamakāvatāra Ch. VI. st. 4-6. See *Muséon* N. Sér. I. 229, where the Tib. text is given.
(4) Ms. °*srāvinayāta* (pāta ?).

dadāti dānaṃ karuṇāṃ ca sevate |
titikṣate tatkuśalaṃ ca bodhaye
[1]praṇāmayaty eva jagadvimuktaye ‖

ityādi vistaraḥ ‖ āha cātra |

parārtha-saṃpad buddhānāṃ phalaṃ mukhyatataṃ ma-[tam |
buddhatvādi tadanyat tu tādarthyāt phalam ucyate ‖

tac-caitat sakalam api phalaṃ *Mahāmudrādvayayoga-bhāvana*[2]*y*aiva paraṃ sampadyate |

yathoktam ārya-*Prajñāpāramitāyāṃ*[3] | śrāvakabhūmāv api śikṣitukāmeneyam eva prajñāpāramitā śrotavyā ... yāvad[4] ... ihaiva prajñāpāramitāyāṃ yogam āptavyaṃ[5] | tathā pratyekabuddha-bhūmāv api ... yāvad ... bodhisatvabhūmāv apītyādi vista[16]raḥ |

prajñāpāramitaiva ‘bhagavatī mahāmudrā[6] ’paranāmnī tasyā advayajñānasvabhāvatvād Bhagavān api dharmakāyātmā bodhicittavajras tatsvabhāva eva | yad āha |

« prajñāpāramitā jnānam advayam, sā tathāgata » iti |

‘prajñāpāramitaiva cet sarvayāne vyavasthitā kathaṃ tarhi [7]yānabhedaḥ’ ? | āha |

dharmadhātor asambhedād yānabhedo ’sti na, prabho |
yānatritayam ākhyātaṃ tvayā sattvāvatārataḥ ‖
‘asti khalv’ iti ‘nīlādi jagad’ [8]iti jaḍīyase |
bhāvagraha-grahāveśa-gambhīranaya-bhīrave ‖
‘vijñānamātram evedaṃ citraṃ jagad’ udāhṛtam |

(1) Correct probably to pariṇā.
(2) Compare note to fol. 30 infra.
(3) Aṣṭasah. Pr. Ch. I. (Printed text, 6, 12).
(4) yāvad denotes the (very judicious) skipping of the verbiage of the Aṣṭas. Pr.
(5) śikṣitavyaṃ y° āpattavyam pratye°.
(6) Cf. *dharmamudrā* Aṣṭaṣ P. 529. 3 infra.
(7) yāma Ms.
(8) °gādāti Ms. The verbal form *jaḍīye* (‘talk like an idiot’) is new.

'grāhyagrāhakabhedena rahitaṃ' mandame[17]dhase ||
'gandharvanagarākāraṃ satyadvitayalāñchitam' |
ameyānantyakalpaughabhāvanāśuddhabuddhaya[1] iti ||

Saraha-pādair apy uktaṃ |

grāhyagrāhakavinirmuktaṃ vijñānam paramārthasat[2]
yogācāramatāmbodhipāragair iti gīyate ||
neṣṭaṃ tad api dhīrāṇāṃ vijñānaṃ pāramārthikaṃ |
ekānekasvabhāvena viyogād[3] gaganābjavat ||
[4]na san nāsan nasadasan na cāpy anubhayātmakaṃ |
catu[ṣ]koṭivinirmuktaṃ tattvaṃ Mādhyamikā viduḥ ||

ārya-*Nāgārjuna*-pādair apy uktaṃ |

na[5] svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā[6] jātu vidyante bhāvā kvacana kecana iti ||

tasmāc catu[ṣ]koṭivirahād [18] anutpannā[7] eva bhāvāḥ [1] *svataḥ* [2] *parata* [3] *ubhayato* [4] *'nubhayataś* cotpādāyogāt | tathā hi *prathama*-pakṣe[8] tasmā[t] tasyotpāde na kaścid viśeṣaḥ | viśeṣābhāvād bījotpāde 'ṅkurādīnāṃ na saṃbhavaḥ | atha bīja evāṅkurabhāvena pariṇata iti cet | na | saṃsthāna-varṇa-rasa-vīrya-vipākānyathātvād aṅkurasya | atha pūrvabījabhāvaparityāgā[c] cet | tadā 'nya evedānīm aṅkuraḥ | kathaṃ tad ucyate ? evam apy ucyate | 'aho pariṇāmavādinaḥ[9] kauśalam ! ātmānam mārayati naṣṭaśaktāv utpādayati ||

ācārya-*Candrakīrti*-pādair apy uktaṃ |

(1) Sc. °buddhaye udāhṛtam. °aughaṃ would make the construction more symmetrical.
(2) See *Nyāyab.* Ch. I; Nyāy.-b. ṭīkā 17. 4.
(3) The Ms. reads : gākumanā° with a marginal correction of ku to dga or ṅga. For this I have substituted a conjecture of M. Poussin.
(4) Quoted in Bodhic. p. ad IX. 2, (ed. I. p 243. 1).
(5) From the *Mūlamadhyamaka* : ed. Poussin 12. 13.
(6) yā Ms.
(7) °upe° Ms.
(8) prakṣe Ms.
(9) dina Ms.

[1]loko 'pi caikyam anayor iti nābhyupaiti
naṣṭe 'pi [19] paśyati yataḥ phalaṃ eṣa hetau |
tasmān na tattvata idaṃ na tu lokataś ca
yuktaṃ svato bhavati bhāva iti prakalpyaṃ ||

dvitīyas tu na vidyate | tadā kodravabījā[c] chālyaṅkuraprasaṅgaḥ paratvasāmānyāt | atha 'svasaṃtānaśāktivaśād' iti cet | tarhi 'śālibījasya śālyaṅkuraśaktir na vidyate paratvāt | athaikasaṃtāne kathaṃ paratvaṃ nāmeti cet | tadā bījāṅkurayor na kaścid viśeṣaḥ | tasyābhāvād aikyam | ekasya paratvābhā[vā]d utpādābhāvaḥ | āha |

[2]anyat pratītya yadi nāma paro 'bhaviṣyaj
jāyet[a] tarhi ba[20]hulaḥ śikhino 'ndhakāraḥ |
sarvasya janma ca bhavet khalu sarvataś ca
tulyam paratvam akhile janake 'pi yasmāt ||
śakyaṃ prakartum iti kāryam ato niruktaṃ
śaktaṃ yad asya janane sa paro 'pi hetuḥ |
janmaikasaṃtatigatāj janakāc ca yasmā[c]
chālyaṅkurasya ca tathā [pi na kodravādeḥ]

* * * * *

* * * * *

* * * * *

* * * * paratvāt[3]

asty aṅkuraś ca na hi bījasamānakālo
bījaṃ kutaḥ paratayā 'stu vinā paratvaṃ |
janmāṅkurasya na hi sidhyati tena bījāt
saṃtyajyatām parata udbhavatīti pakṣaḥ ||

(1) Madhyamakāvatāra VI. 12. See de la Vallée Poussin l. c. p 231. Metre : Vasantatilaka.

(2) op cit. VI. 14-17. Muséon, N. S. I. pp. 231-232 and Madhy. vṛ. 36. 10 (ed St Pet.) where M. Poussin reads 'jana° « parce que toutes choses, même si elles n'engendrent pas, sont autres ».

(3) The lacuna is indicated by a small mark above the line. But the Tib. as M. de la Vallée observes above, renders my supposition of a lacuna quite certain. See Muséon N. S. I. 231, n. 3.

tṛtīyas tu na vidyate svaparayor atyantavirodhāt | tathā hi svasvabhāvo 'ṅkuro 'nutpannabhāvaḥ ˈ parasvabhāvaṃ bījaṃ sat ˈ katham ubhayataḥ? atha jā[21]yamānasya parabījaprāptir asty eva tataḥ || 'kiṃcit svataḥ, kiṃcit parataḥ, [1]utpattir asty eveti 'cet ˈ 'na ˈ jāyamānasya sattvābhāvāt | sad eva param ˈ anyathā kathaṃ jayamānavyapadeśaḥ | yady evam, kim pareṇa bījena ˈ svayam eva ta[da]niṣpannatvāt | tasmāj 'jāyamānaṃ sad' ity anutpannaṃ | yad asat tan notpadyate yathā śaśaviṣāṇam iti[2] ||

caturthas tu muhyate, ahetukadoṣaprasaṅgāt ˈ kiṃ ca [3]loko 'py ahetukaṃ na paśyatīti ˈ āha

[4]bhūtāni tāni na hi santi yathā tathoktaṃ
sāmānyataḥ svaparato dvayataś ca janma |
[5]āhetukaṃ ca khalu yena purā niṣiddhaṃ
bhūtāny[22]amūny anuditāni na santi tasmāt ||
bhāvāḥ svabhāvarahitāḥ sva-parobhayasmāj
janmāsti hetum anapekṣya ca naiva yasmāt |
mohas tu yena bahulo[6] ghanavṛndatulyo

(1) upett° Ms. : cf. note 8 on 408 below.
(2) itī Ms.
(3) kāpy Ms.
(4) Sc. *Candakīrti* in his Madhyamakāvatāra, as will be seen from the annexed extract from the Tanjur (ed. St-Petersb.) kindly sent to me by M. Poussin. Mdo, XXIII, 253 b 3 :
hbyuṅ-ba de-dag ji-ltar yod min de ltar bçad zin te |
gaṅ-gi phyir na goṅ-du raṅ-gžan-las daṅ gñis ka las |
skyed daṅ rgyu-med thun-moṅ-du ni bkag zin de yi phyir |
ma bçad hbyuṅ-ba hdi-dag lta zhig yod dam ma yin no ||
gaṅ-gi-phyir na bdag daṅ gzhan daṅ gñis ka las skye daṅ |
rgyu-la ma-bltos yod pa min pas dṅos rnams raṅ-bzhin bral |
gaṅ gis sprin thsogs daṅ mthsuṅs gti mug stug po hjig-rten-la |
yod-pa des-na yul-rnams log-pa dag-tu snaṅ-bar hgyur ||
ji-ltar rab rib-mthu-yis hga-zhig skra-çad zla-gñis daṅ |
rma-byai-mdoṅs daṅ sbraṅ-ma-la sogs logs-par hdzin byed-pa |
de bznin-du ni gti-mug skyon-gyi dbaṅ-gis mi mkhas-pas |
hdus-byas-la zhig sna-thsogs blo-gros kyis ni rtogs par hgyur ||
(5) On āhe° see Poussin, Madhy. vṛ. 24, n. 8.
(6) vahalo Ms.

lokasya te na viṣayāḥ khalu bhānti mithyā ||
kaścid yathaiva vitathaṃ timiraprabhāvā[t]
[1]kesa-dvicandra-śikhi-candra-kamakṣikādi |
gṛhṇāti tadvad abudhaḥ khalu mohadoṣād
buddhyā vicitram avagacchati saṃskṛtaṃ hi ||

ity anena krameṇa yathā jñeyacakrasyānutpattis tathā jñānacakrasyāpi | yady evaṃ tarhi ||

Bhagavatā ca *nānā-sūtre* coktaṃ |

bāhyo na vidyate hy artho yathā bālair[2] vikalpyate |
vāsanālu[23]ṭhitaṃ cittam arthābhāsaṃ pravartata iti ||

tathā |

prajñāvihārī sa hi bodhisattvo
vijñānamātrapratibaddhatattvaḥ |
grāhyaṃ vinā grāhakatām apaśyad
vijñānamātraṃ tribhavaṃ paraiti ||
yathā taraṅgā mahato 'mburāśeḥ
samīraṇapreraṇayodbhavanti |
tathālayākhyād api sarvabījād
vijñānamātraṃ bhavati svaśakteḥ ||
saṃvidyate 'taḥ paratantrarūpaṃ
prajñaptisiddhis tu nibandhanaṃ yat |
bāhyaṃ vinā grāhyam udeti yac ca
sarvaprapañcāviṣayasvarūpaṃ ||
vinaiva bāhyaṃ na yathāsti cittaṃ
''svapne yathā'' ced[3] idam eva cintyam |
svapne 'pi me naiva hi cittam asti

(1) The Tib. equivalent of this is 'hair-comb'. The meaning would thus seem to be that a head of hair adorned with two crescent-shaped combs (as in Ceylon at the present day) is mistaken for two moons. This verse is evidently closely related to Madhyam. av. VI. 29: See Muséon. N. Sér. I. 233.

(2) vānair Ms.

(3) The double inverted commas indicate the replies of the Vijñānavādin.

yadā tadā nāsti nidarśanaṃ te ||
‘‘svapnasya bodhe smaraṇā[24]tmano[1] sti’’
yady, asti bāhyo viṣayo[2] ’pi tadvat |
‘‘yathā mayā dṛṣṭam’’ iti smṛte tu
bāhyeti tadvat smṛtisambhavo ’sti ||
‘‘cakṣurdhiyaḥ sambhava eva siddhe
‘nāsty’ ‘[3]asti’ vai mānasam eva cetaḥ |
tadākṛtau bāhyatayā niveśa[ḥ] |
svapne yathehāpi tathā mataṃ cet || ’’
bāhyo yathā te viṣayo na jātaḥ
svapne tathā naiva mano ’pi jātam |
cakṣuś ca cakṣurvisayaś ca tajjaṃ
rūpaṃ ca sarvaṃ trayam apy alīkam ||
kiṃ ca |
rūpam[4] eva yadi tatra niṣiddhaṃ
‘cittamātram idam’ ity adhigamya |
mohakarmajam uvāca kimarthaṃ
cittam atra punar eṣa mahātmā ||
sattvalokam[5] atha bhājanalokaṃ
cittam eva racayaty aticitram |
karmajaṃ hi jagad uktam aśeṣaṃ
karma ci[25]ttam avadhūya ca nāsti ||
kathaṃ tarhi Bhagavatā ' cittamātraṃ, ' bho jinaputrā '
yaduta [6]traidhātukam’ ity uktam | āha |
evaṃ hi gambhīratarān padārthān
na vetti yaḥ taṃ prati deśaneyam |

(1) ‘consisting of memory’.
(2) vidhayo Ms.
(3) stye Ms.
(4) Metre : Svāgatā.
(5) Quoted in Bcṭ. IX. p. 305. (5 from below) Bcp. ad V. 7 (p. 99. $_{3}$) and and Pañcakr. ṭ. 40. $_{39}$.
(6) Ms. ityātyu ktaṃ or °āhyu°.

asty ālayaḥ pudgala eva cāsti
skandhā ime vā khalu dhātavaś ca ||
'ahaṃ' 'mamety eva yad ādideśa
satkāyadṛṣṭer vigame 'pi buddhaḥ |
tathāsvabhāvān api sarvabhāvān
astīti neyārthatayādideśa ||
āturyāturi[1] bhaiṣajyaṃ yadvad bhiṣak prayacchati |
cittamātram tathā buddhāḥ sattvānāṃ deśayanti vai ||
ārya-*Nāgārjuna*-pādair apy uktam |
cittamātraṃ jagat sarvam[2] iti yā deśanā Muneḥ |
uttrāsaparihārārthaṃ bālānāṃ sā [26] na tattvataḥ ||
tathā |
ādiśāntā hy anutpannāḥ prakṛtyaiva ca nirvṛtāḥ |
dharmās te vivṛtā[3] nātha dharmacakrapravartane ||
tathā |
yā kalpanānāṃ vinivṛttir etat
phalaṃ vicārasya budhā vadanti |
pṛthagjanāḥ kalpanayaiva buddhā
akalpayan muktim upaiti yogī ||
paśyann ahi[ṃ] chidragataṃ svagehe
gajo 'tra nastīti nirastaśaṅka[ḥ] |
jahāti sarpād api nāma bhītim
aho hi nāmārjavatā parasya ||
kiṃ ca |
[4]rūpaṃ nātmā rūpavān naiva cātmā

(1) Sic Ms. ; āturīya tu ?
(2) This saying is illustrated by the opening words of the *Bodhicitta-vivaraṇa* of Nāgārjuna, as preserved in a fragment in my possession confirmed by the Tib (Tanjur, Rgyud XXXIII. 46 b):
citta-viṭhapitāḥ sarvadharmā ity uktaṃ *Bhagavatā*. Cf. Pañcakr. comm. p. 40. 2.
(3) Ms. (contra metrum) °vṛttā.
(4) Metre : Sālinī. Quoted also Madhy. vṛ Ch. XVIII (badly printed in ed. Calc. 126. 28).

rūpe nātmā rūpam ātmany asac ca |
skandhān evaṃ viddhi sarvāṃś [1] caturviṃśaty-aṃśā eveṣṭāḥ svadṛṣṭeḥ |
etāni tāni śikharāṇi samudgatāni
[27]satkāya-dṛṣṭi-vipulācala-saṃsthitāni |
nairātmyabodha-kuliśena vidāritātmā
bhedaṃ prayāti sahasaiva tu dṛṣṭiśailaḥ ||

Saraha-pādair apy uktaṃ |

vastūny amūni sakalāny ekānekasvabhāvavikalāni | ity āsaṅgaviyogād udyogī yogitām[1] eti |
[2]kā tṛṣṇā kutra sā tṛṣṇā mṛgyamāṇā vicārataḥ |
vicāre jīvalokasya ko nāmātra mariṣyati ||
ko bhaviṣyati ko bhūtaḥ ko bandhuḥ kasya kaḥ suhṛt |
sarvam ākāśasaṃkāśaṃ pratigṛhṇantu madvidhāḥ ||

tathā cāh*ācāryaḥ* |

rūpāder[3] niḥsvabhāvatvaṃ bahirdhā śūnyatā matā |
ubhayor niḥsvabhāvatvaṃ bahir-adhyātma-śūnyatā ||

ārya-[28]*Nāgārjuna*-pādair apy uktaṃ |

[4]tat tat prāpya yad utpannam notpannaṃ tat-svābhavataḥ |
svabhāvena yad utpannaṃ [5]anutpannanāma tat kathaṃ ||

tathā |

[6]yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāta
[7]utpāda evāsya bhavet svabhāvāt |
yaḥ pratyayādhīnu[8] sa śūnya ukto

(1) °gītam Ms.

(2) If these verses really belong to *Saraha*, they have been adopted with slight alterations by *Śāntideva* in the Bodhic. IX. 153 b-155 a.

(3) °denni Ms.

(4) Quoted in *Madhy. vṛ* 9$_{5}$. See *Poussin* ad loc., where the verse is traced to its source (*Yuktiṣaṣṭikā-kārikā*).

(5) *°nnaṃ ma°* Ms. Prof. Poussin suggests (to avoid the hypermetron): anutpannaṃ ca tat kathaṃ.

(6) From the *Anavataptahrada ... sutra*, cited elsewhere, see Poussin Bouddhisme, p. 241, n. 1 for variants.

(7) jātotp° Ms.

(8) Ms. aḥ. We with Paris Ms. of Madhy. ap. Poussin, loc cit.

yaḥ śūnyatāṃ jānāti[1] so 'pramattaḥ ||
tathācārya-*Candrakīrti*-pādāḥ |
[2]ācārya-Nāgārjunapādamārgād
bahirgatānāṃ na śivābhyupāyaḥ |
bhraṣṭā hi te saṃvṛtisatyamārgāt
tadbhraṃśataś cāsti na mokṣasiddhiḥ ||
upāyabhūtaṃ vyavahārasatyam
upeyabhūtaṃ paramārthasatyam |
tayor vibhāgaṃ na paraiti yo vai
mithyāvikalpaiḥ sa kumārgayātaḥ ||
Śāntideva-pādair [29] apy uktaṃ |
[3]saṃvṛtiḥ paramarthaś ca satyadvayam idaṃ mataṃ |
buddher agoca[ra]s tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate ||
[4]śūnyatāvāsanādhānād dhīyate bhāvavāsanā |
kiṃcin nāstīti cābhyāsāt sāpi paścāt prahīyate ||
tadā[5] na labhyate bhāvo yo nāstīti prakalpyate[6] |
tadā nirāśrayo 'bhāva[ḥ] kathaṃ tiṣṭhen mateḥ puraḥ ||
yadā bhāvo nāpy abhāvo mateḥ saṃtiṣṭhate purah |
tadā 'nyagatyabhāvena[7] nirālambā praśāmyati ||
[8]tad evaṃ śūnyatapakṣe dūṣaṇaṃ nopapadyate |
tasmān nirvicikitsena bhāvanīyaiva śūnyatā ||
[9]yad duḥkhajananaṃ vastu trāsas tasmāt prajāyate |
śūnyatā duḥkhaśamanī [30] tataḥ kiṃ jāyate bhayaṃ ||
yatas tato vā 'stu bhāyaṃ yady ahaṃ nāma kiṃcana |

(1) — — ⏑ — in the second half of a triṣṭubh is rare, but occurs in Epic (*Hopkins*, Gt. Epic, 496).
(2) *Madhy avat* VI. 79, 80; see *Poussin*, Muséon, N. Sér. vol. I. 233, 234.
(3) Bodhicaryāvat. IX. 2.
(4) *Ibid.* IX. 33-35.
(5) *yadā* Bcṭ.
(6) *pate* Ms.
(7) Ms. contra metrum : *vān.*
(8) *Ibid* IX. 54.
(9) IX 56, 57; var. l. *prajāyatām.*

aham eva na kiṃcid ced bhayaṃ kasya bhaviṣyati ||
[1]muktis tu śūnyatādṛṣṭes tadarthāśeṣabhāvaneti |

pravacane tu śūnyatā-deśanaiva | nītārthā taditarā tu śūnyatāvatāraṇārthaṃ neyārtheti |

tasmāt prapañcabhāvanopadeśo 'pi Bhagavatā *Niḥprapañca-mahāmudrādvayayoga bhāvanāvatāraṇārtha*[2] eva deśitaḥ | tathā ca |

prajñopāyasamāyogo bhāvanaivāgrayoginām |
mahāmudrāsamāyoga-bhāvanā bhaṇyate[3] jinaiḥ ||

atha | [4]keyaṃ prajñā ? kaś copāyaḥ ? kathaṃ tayor vibhā- [vanā ? saha ? pṛthag veti |

[31]atrocyate |

yā sā sarvaprapañcānām abhūmir vacasām abhūḥ |
vittiḥ sā cittaya —[5]— ⏑ prajñeti parikīrtitā ||

sarvadharmaniḥprapañcatāvabodho hi prajñā | keyaṃ niḥprapañcatā | śūnyatā | śūnyataiva tarhi prapañca iti kathaṃ niḥprapañcatā | naiva śūnyatāśabdena kiṃcit vidhīyate | yato na kiṃci[c] chabdai[r] vidhīyate | vyāpāraḥ sarvaśabdānāṃ samāropanirākṛtau |

tataḥ śūnyatā pravacanoktiḥ samastasamāropavyāvṛttipratipādanena vineyajana[6]-saṃtāne tattvarūpam abhidyotayati na tu śūnyatām eva vidadhāti yena saiva prapa-[32]ñcaḥ syāt |

tathā cāha |

[7]śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥśaraṇaṃ jinaiḥ |

(1) Not from Bodhicaryāv. but quoted in Bcṭ IX 287. $_{11}$ as *ācāryapādair uktam*.

(2) Possibly the same work as *Tanj. Rg.* 72. 407-418 where, however, the title is Mahāmudrāyogāvatārapiṇḍārtha. The extract next following, however, seems not to belong to this book.

(3) n (dental) Ms.

(4) Possibly fragment of a śloka

(5) Lacuna marked in Ms.

(6) °*naiya*° Ms.

(7) Madhy. vṛtti ch. XIII, last sūtra. Quoted also in Bcp. ad IX. 33; *Poussin* Bouddhisme pp. 273, 397.

yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire ‖

tathā |

[1]svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca |
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane ‖

*Bhagavatai*voktaṃ | śūnyatādiśabdaś ca samastasamāropavyāvṛttir iti ‖

tathā coktaṃ *śāstre* |

[2]astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvānāṃ te na paśyanti prapañcopaśamaṃ śivaṃ ‖
[3]bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtam bhavet |
nāsaṃskṛto hi vidyeta[4] bhāvaḥ kvacana kaścana iti ‖

nanv asti-nāsti-pratiṣedhān nāstīty evārthāpattyā pratip[ā][33]ditaṃ bhavet | na hi dvayoḥ pratiṣedhe 'tad aparam asti' | atroc[y]ate |

Samaśritāntadvayavādinām[5] idaṃ samastadūṣaṇam āpadyate dhruvaṃ | Nirākṛtān[ta]dvayavādinaḥ punas tadāśr[i]tatatsakala ... [lacuna of 6 akṣaras] ... Abhyupagatāntadvaya-vādino hi tadekānte niṣedhe parāntāntaḥpāto niyatam āsajyate[6] | Nirākṛtān[ta]dvaya-vādinas tu samāropoparatirūpābhyupagamāt kuto' yaṃ doṣa iti yat kiṃcid etat |

yathoktaṃ *Laṅkāvatāre* |

[7]tadyathā Mahāmate puruṣaḥ pradīpaṃ [prati]gṛhya dhanam evaṃvidham asmin pradeśe ..., evam eva Mahāmate vāgvikalpabhūtapradīpena bodhisattvā ma[34]hāsattvā vāgvikalparahitām[8] praty ātmagatim anubhavantīti[9] |

(1) *Mūlamadhyam.* XV. 6 (Madhy. vṛ ed. Calc. p. 96).
(2) Cf. *Mūlam.* V. last śloka. In line 9 the Ms. has °ñcopara°.
(3) *ibid.* XXV. 5.
(4) °dyadbha° Ms.
(5) On the *anta-dvaya* cf. Poussin on Madhy. vṛ p. 1. n. 4
(6) hya ? Ms.
(7) From Pariv. III. Camb. Add. 1607 fol. 97 b 1-3, called « C ».
(8) °tāḥ C.
(9) tmārthagatim anupraviśanti C.

punar[1] *atraiv*oktaṃ |

a[r]thapratisaraṇena Mahāmate bodhisattvena mahāsattvena bhavitavyaṃ na tu[2] vyañjanapratisaraṇena | vyañjanānusārī Mahāmate kulaputro vā kuladuhitā vā svātmānaṃ ca nāśayati paramārthaṃ parāṃś ca[3] nāvabodhayati | tadyathā[4] Mahāmate aṅgulyā kaścit kasyacit kiṃcit[5] pradarśayet sa cāṅgulyagram eva pratisared[6] vīkṣituṃ[7] evam eva Mahāmate bālajātīyā[8] bālapṛthagjanavargā yathāṅguly-agrābhiniviṣṭā[9] eva kālaṃ kariṣyanti na yathā[10] 'ṅgulyagrā[r]thaṃ hitvā paramārtham anveṣayiṣyanti[11] | [55][12] tasmād arthakāmena[13] te sevanīyāḥ | ato viparītā ye yathābhūtārthābhiniviṣṭās te varjanīyās tattvānveṣiṇeti[14] |

athoktam *Ekanayanirdeśa-sūtre* |

dharmā ime śabdarutena vyākṛtā
dharmāś ca śabdaś ca hi nātra labhyate |
na caikatāṃ cāpy avatīrya dharmatām
anuttarāṃ kṣāntiparāṃ pṛṣiṣyatheti[15]

(1) Pariv. III med. = Camb. Add. 915. f. 88. b. 7 (= « C¹ ») *ibid.* Add. 1607 f. 123 b (C²).
(2) om. C¹.
(3) °mārthaparān nā° Ms. thāṃ parāṃś ca C¹,².
(4) 89. b. 2 in C¹ (there is thus a considerable omission here).
(5) °cid ād° C¹,².
(6) This simple use of pratisar- ('resort to'), apparently not in Cl. Sanskrit, accounts for the Pali usage (patisaraṇa) in Majjh I. p. 295. $_{10}$, commented on by Mrs Davids in her translation of Dh. sṇi p. LXXIX, n. 2. Compare pratisaraṇa above and reff. in J. As. 1902. II. 269.
(7) °kṣittaṃ our Ms. (tta and tu are easily confused).
(8) iva C.
(9) vistā Ms.; yathārūtā° ... (here and below for °bhūta) °bhīniveśābhiniviṣṭā C¹,².
(10) yathārutān C.
(11) āgamiṣy° C¹,².
(12) 6 lines omitted. The present passage occurs at 90. a. 2 in C¹.
(13) So C¹,². Our copyist makes his common blunders (cf. 384 n. 7) of *tma* for *me*, and *tha* for *rtha*. He also repeats the syllable *na*.
(14) So, C¹,²° yāḥ arthānveṣaṇeti Ms.
(15) A very interesting occurrence of a *dhātu* found in Dhatupāṭhas,

tathā coktaṃ *Kinnararājaparipṛcchāsūtre* | [1]anyatamaḥ kulaputraḥ Kinnararājādhipatim pṛcchati | 'kutaḥ punaḥ Kinnararājādhipate sarvasattvānāṃ rutaghoṣā[2] niścaranti ? | āha | ākāśāt kulaputra rutaghoṣā niścaranti' | 'na punaḥ Kinnarādhipate adhyātmika[36]koṣṭ[h]ā[t][3] sarvasattvānā[ṃ] rutaghoṣā niścaranti | āha | tat kiṃ manyase[4] kulaputra kāyābhyantarakoṣṭhāt sarvasattvānāṃ rutaghoṣā niścaranti aho svic cittāt | āha | Kinnararājādhipate na kāyān na cittāt | tat kasmād hetoḥ | kāyo hi jaḍo niśceṣṭaḥ[5] | tṛṇa-kuḍyakāṣṭha-pratibhāsopamaḥ | cittaṃ cāpy anidarśanaṃ māyopamam apratim[am] avijñaptikam[6] | āha | kāyaṃ cittaṃ muktvā[7] tu kulaputra, kuto 'nyato rutaghosā niścaranti | āha | nākāśavinirmuktaḥ Kinnarādhipate kaścid rutaniścāraḥ[| āha |]tad[8] anena te kulaputra paryāyeṇaivaṃ veditavyaṃ | ye kecid rutavyāpārā niścaranti[37]sarv[e] te ākāśān niścarantīti | ākāśasvabhāvāni hi rutāni | samanantara-vijñātāni[9] ca nirudhya[n]te

both Sansk. (*pṛṣ kleśane*) and Pali (**pasati*), but not hitherto in literature.

(1) This passage corresponds with Kanj. Mdo XII f. 412, b. 4. The sūtra was very early (A.D. 25-220) translated into Chinese (Nanjio 161).

(2) Tib. sgra-ga

(3) khoṅ pai naṅ-nas.

(4) kiṃ manyat sa, Ms.; but Tib. : rigs kyi bu de la ji sñam du sems. Cf. note 13 on last page.

(5) blun-pa gyo-ba med.

(6) gzugs med pa bstan du med pa [lacuna = 4 syllables] med-pa | rnam par rig pa med pa ste | sgyu ma lta bu-o ||

(7) kāyaś ... mūktā Ms : Tib. (413. a. 1).
lus daṅ sems ma gtogs par, « beside the body and mind ... »

(8) Tib. : smras | rigs ki bu dei phyir rṅam graṅs *h*dis sgra ji sñed pa de-dag·thams-cad ni nam-mkha*h* las hbyuṅ-bar rig-par bya-o | nam mkhai ṅo bo ñid ni sgra ste | rnam par rig ma thag tu hgag-go | hgags nas nam mkhai no bo ñid du yaṅ dag par gnas-so | dei phyir chos thams-cad ni nam-mkha daṅ-mñam zhes bya ste rnam-par rig-pa med-pa rnam-par śes par bya ba ma yiṅ mod kyi sgra daṅ sgrai brdas brjod-do | brjod pa de 'aṅ tha-sñad-do | gaṅ sgras brjod pa hdi hdra bar rab tu śes pa de ni chos gaṅ la 'aṅ mṅon par mi chags-so |

(9) 'as soon as discerned' cf. Çikshās. 269. n. 5.

[1][| nirodhād ākāśasvabhāvāḥ samyag vartante | tasmād] sarvadharmā udāhṛtā anudāhṛtā vā tām evākāśakoṭisamatāṃ na vijahati[2] | rutamātrā hi kulaputra sarvadharmā av[y]añja[-nā] ... [19 akṣaras lost] ...

sa ca saṃketa[3]-vyavahāraḥ | yo[4] hi rutasaṃketa-vyavahāraḥ sa na kvacid dharme 'bhiniviśata iti ||

punaś coktaṃ Bhagavatā *Sarvadharmāpravṛttinirdeśa-sūtre*[5] |

śabdarutapraviṣṭo devaputra bodhisattvo mahāsattvaḥ gaṅgānadī-bālukāsamān kalpān ruṣyet[6] paribhāṣyet vitathaiva[7] asadbhūtapadair na tatra pratighacittam utpadyate[8] saced gaṅgānadī-bālukasamān ka[58]lpān satkriyed gurukriyed mānyet pūjyet[9] sarvasukhopadhānaiś cīvara-piṇḍapāta-śayanāsana-glānapratyayabhaiṣajyapariṣkārair na tatra tasyānunayacittam utpadyate ||

ārya-*Nāgārjuna-pādair* apy uktam |

[10]sat sadasad asac ceti yasya pakṣo na vidyate |

(1) A lacuna of some 27 akṣaras is here marked. I have endeavoured to supply it from the Tib., transcribed in note above.

(2) °mantānna vijahāti Ms. It with be seen that the Tib. diverges from the Skt here, udāhṛtā ... vā is not reproduced, nor the sentence beginning rutamātrā .... The sentence (rnam-par rig pa) replacing it and corresponding to the second lacuna perhaps means : « What is [merely] discerned is not thoroughly known though it may be a sound or have the appellation (word ?) of a sound ».

(3) vyavahāro vyavahāra Ms. saṃketa is restored from the Tib. (q. v.).

(4) ye Ms.

(5) Translated into Chinese before AD. 417. Nanjio 163-4, etc. ; Kanjur, Feer p. 256. Cf. Sikṣās. 90. n 4.

(6) The Ms. reading looks more like dūṣyet ; but see Divyāv. 38. $_{12}$.

(7) aiva-r-as Ms. which can perhaps hardly be supported by cases of *r* as a 'Sandhiconsonant' (Senart Mhv. I 577 ; Pischel, Gr. Pkt § 353).

(8) Ms. uppedyate ; a similar misreading of a Bengali original pe for tpa has been corrected at 391 n. 1.

(9) *pūhyet* Ms. I leave, of course, the conjugational forms uncorrected.

(10) Identified by Professor Poussin, Muséon N. S. I. 240 as forming the last verse (XVI. 25) of *Āryadeva's* [Catuḥ-]śataka ; quoted in Madhy. vṛ ad I. (ed. Poussin 16) and there (p. 15, l. 13) assigned to Āryadeva.

upālambhaś cireṇāpi tasya vakt[u]ṃ na śakyate ||

tasmā[c]chūnyataiva sarvadharmaniḥprapañcatā | niḥprapañcatāvabodho hi prajñeti sthitam ||

(*A suivre*). CECIL BENDALL.

REVUE DES PERIODIQUES.

Les nos 91, 92, 93 et 94 de l'*American Journal of Philology* contiennent :

1° *Problems in Greek Syntax*, by B. L. Gildersleeve.

Le célèbre helléniste traite de la délicate question de la valeur modale des formes temporelles. C'est à tort que certains auteurs ont essayé de nos jours de prouver par des passages soi-disant parallèles que les Grecs avaient perdu la sensation de la différence entre l'aoriste et l'imparfait, etc. Les témoignages abondent, au contraire, qui montrent la persistance d'un sentiment très vif de la valeur des temps chez les Grecs de toutes les époques. Peu importe, du reste, que ἔτραπον soit un imparfait dans certains dialectes. M. Gildersleeve s'efforce surtout de mettre en relief que les négations demandent l'aoriste, que le présent historique est inconnu en poésie, que le futur avec négation est un commandement de maître à esclave, que ἀφαιρεθήσομαι est aoristique tandis que ἀφαιρήσομαι est duratif. Le parfait est un temps du langage animé et plus le ton d'un auteur est familier, plus il use du parfait. De là le parfait « émotionel » (κέκραγα) ou intensif en usage surtout avec les verbes de sensation comme δέδια. L'abondance des plus-que-parfaits est un indice d'influence latine. Le grand nombre d'imparfaits tient parfois à l'amour des Grecs pour le ton naïf. Le participe n'a encore dans Homère aucune valeur modale. Il l'acquiert seulement à partir de Pindare.

2° *The Tale of Gyges and the King of Lydia*, by Kirby Flower Smith.

L'objet de cet article est de reconstruire la vieille légende

épique populaire de Gygès, légende qui paraît avoir été courante à l'époque d'Hérodote et de Platon. Cette étude jette un jour particulier sur l'art admirable avec lequel Hérodote, reprenant sans modifications notables une vieille légende, sait en faire un chef d'œuvre en beauté et en dignité. Quant à la valeur historique de son récit, elle n'est probablement pas grande.

3° θετικώτερον, by E. G. Sihler.

Ce terme se rencontre dans Cic. Ep. ad Quint. III, 3, 4. Il signifie : « une façon de discours où la θέσις prédomine ». La θέσις est une proposition qui appelle une solution affirmative ou négative. θετικώτερον signifie : « qui traite de la discussion de problèmes abstraits ».

4° *The ablative absolute in Livy,* by R. B. Steele.

5° *Early parallelisms in Roman Historiography*, by J. D. Wolcott.

Il existait au temps de Cicéron un certain nombre de critiques littéraires qui en historiographie comparaient individuellement les écrivains romains aux auteurs grecs.

— *Notes* : *Tennysoniana*, by W. P. Mustard, καίτοι *with the participle*, by G. Melville Bolling.

6° *The litterary Form of Horace. Serm.* I. 6 by G. L. Hendrickson.

Remarques sur quelques traits de stylistique, encore peu remarqués dans ce poème.

7° *On the date of Pliny's Prefecture of the Treasury of Saturn*, by E. Truesdell Merrill.

Pline aurait reçu la préfecture du trésor de Saturne en août ou octobre 98 et l'aurait résignée en septembre 100.

8° *Beginning of the Greek day*, by G. Melville Bolling.

Durant toute la période où furent composés les poèmes homériques, les Grecs comptaient les jours d'un coucher de soleil à l'autre, comme c'était l'habitude des Grecs de l'époque classique.

9° *Limitation of Time by Means of Cases in Epic Sanskrit*, by E. Washburn Hopkins.

Il s'agit des cas en usage pour répondre à la question : « Il y a combien de temps que ? » On a le locatif, le datif, l'accusatif, assez rarement l'ablatif auquel on s'attendrait et assez souvent un génitif de nature adjectivale.

10° *The Order of Conditional Thought*, by H. C. Nutting.

M. Nutting étudie le processus psychologique dans les propositions conditionelles. Il en distingue quatre types : phrase unique, parataxe, hypotaxe et substitution.

11° *The ind. eur. root* $\sqrt{\text{selo}}$, by Francis A. Wood.

selo ou *selā* parait avoir signifié le mouvement d'un côté à un autre ou en cercle. M. Wood en donne de nombreux dérivés dans les langues indo-européennes.

12° *Latin Etymologies*, by Edwin W. Fay.

Vestibulum, Veiovis, vadit, vemens, quintus, culpa, populus.

13° *Unpublished Letters of Wilhelm Müller*, by James Taft Hatfield.

14° *The Order of Conditional Thought*, by H. C. Nutting.

L'auteur prend comme point de départ de son étude la pensée conditionnelle, elle-même et considère les différences existant entre les groupes conditionnants et conditionnés. Suit une description des formes verbales par lesquelles la « pensée conditionnelle » peut s'exprimer. M. Nutting essaye, enfin, de classifier les phrases d'après que la pensée du parlant est une conséquence ou une « proviso-période ».

15° *The imperfect Indicative in Early Latin*, by A. Leslie Wheeler.

L'imparfait simple ou progressif est le plus ancien. L'imparfait du passé immédiat et celui de situation sont le plus étroitement apparentés à l'imparfait progressif et n'en sont guère que des applications. L'imparfait *de conatu* est le plus récent de tous. La première altération de la signification initiale de l'imparfait est son emploi comme aoriste, confié d'abord aux seules formes : *aibam*, *dicebam*, *eram*.

16° *The Vocative in Homer and Hesiod*, by J. Adams Scott.

Dans l'épopée ancienne, le vocatif est régulièrement employé sans ὦ. L'emploi de cette interjection donne un ton familier ou impertinent. ὦ ne s'emploie donc pas dans les prières.

17° *The Vocative in Apollonius Rhodius*, by C. W. E. Miller.

ὦ ne s'emploie pas devant les noms de divinités dans la poésie dactylique. Pindare et les Attiques, au contraire, emploient continuellement : ὦ Ζεῦ, etc., si bien qu'un jour, l'absence d'ὦ en

vint à marquer l'émotion. Apollonius comme ses modèles évite ὦ devant les noms de dieux.

— Compte-rendus de divers ouvrages, notamment de M. Cesareo (I due simposi in rapporto dell' arte moderna), G. Wissowa (Religion und Kultus der Römer), A. Sidgwick (The Eumenides of Aeschylus) E. A. Gardner (Ancient Athens), etc.

Revue de l'Histoire des Religions, XLVI nr 1, 2, 3.

1° *La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Serapis*, par A. Bouché-Leclercq.

Les Lagides surent se concilier les prêtres égyptiens par leur attitude conciliante vis-à-vis des dieux nationaux. Ils pourvurent aux besoins religieux de la nouvelle cité d'Alexandrie par l'installation du culte de Serapis. Cette divinité dont l'origine est obscure eut, grâce à son caractère cosmopolite, un grand succès aussi bien auprès des Grecs que des Egyptiens et des Sémites.

2° *Introduction à l'étude du Gnosticisme au IIe et IIIe siècle* (*suite*) par Eugène de Faye.

M. de Faye fait l'historique des discussions qui se sont élevées touchant la valeur et la filiation des diverses sources du gnosticisme. Comme conclusion de ce débat, il établit que par le traité d'Hippolyte, on remonte au delà de l'*Adversus haereses*, jusqu'aux traditions relatives au gnosticisme courantes à l'époque de la jeunesse d'Irénée. D'autre part, les *Philosophumena* et les documents coptes émanent des sectes du 3e siècle et nous renseignent sur les successeurs des grands gnostiques du 2d siècle. Donnant, dès lors, toute leur importance aux documents originaux et leur subordonnant les sources ecclésiastiques, M. de Faye esquisse l'histoire interne de l'hérésie de Valentin. Ce dernier, élevé à l'école des philosophes tente d'accomoder ses croyances chrétiennes à l'hellénisme. Après lui, Ptolémée et Héracléon prennent la direction de son école et sont les vrais organisateurs de la secte. Le gnosticisme accentue ensuite de plus en plus ses tendances ritualistes et mystiques et se perd dans des spéculations christologiques opulentes et dramatiques pour verser enfin dans le syncrétisme.

3° *L'arc-en-ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité*, par Ch. Renel.

Après avoir énuméré les nombreuses manières dont les divers peuples se représentent l'arc-en-ciel, M. Renel s'efforce de dégager des textes de l'antiquité, la conception grecque de ce phénomène. Chez les poètes, le mythe a pris un caractère secondaire et artificiel. On y trouve encore de nombreuses traces des idées populaires primitives mais elles sont contradictoires et semblent indiquer que le peuple s'était fait des idées très diverses d'un même phénomène.

4° *La critique biblique et son introduction dans le clergé catholique français au XIX*e *siècle*, par A. Réville.

A propos du récent livre de M. Houtin : *La question biblique chez les Catholiques de France au XIX*e *siècle.*

5° *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, par M. Goblet d'Alviella.

Considérations sur l'existence de confréries magiques dans l'antiquité, sur les *sacra genticia*, les rites agricoles, des Indo-Européens, l'enlèvement et le retour de Koré, le culte public et privé de Démetèr, l'initiation, la pénétration de l'idée morale dans les mystères, etc.

6° *Du Chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, par W. Sieroszewski.

Les Yakoutes bien qu'extérieurement convertis au christianisme orthodoxe, n'ont pas cessé de se livrer en secret aux cérémonies prohibées du rite chamanique. Le culte du feu et celui de la vie sont les fondements de leurs croyances. Ils pensent que tout ce qui existe a une âme et peut mourir. Ils vénèrent les animaux. Les âmes des morts peuvent devenir des *üör* anthropophages. Les chamanes défunts deviennent des *ämägät* ou esprits protecteurs. Il y a trois classes de chamanes. Ils sont richement ornés et, armés du tambourin magique. Ils sont supposés doués d'une clairvoyance surnaturelle.

— Compte-rendu du 13e congrès international des Orientalistes à Hambourg.

Revue des Religions XLVII n° 1, 2, 3.

1° *De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis*, par M. Goblet d'Alviella.

Suite des articles publiés dans le tome XLVI. M. Goblet y traite des rapports entre l'orphisme et les mystères.

2° *La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaïna*, par A. Guérinot.

Les moines Jaïnas, plus encore que les Bouddhistes tenaient à respecter scrupuleusement le vœu qu'ils avaient fait de ne tuer aucun être vivant M. Guérinot donne d'après l'Uttarajjhayaṇa l'énumération des différents êtres que les Jaïnas regardaient comme vivants.

3° *De l'emploi du mot « chamanisme »*, par A. Van Gennep.

M. Van Gennep accepte le terme « chamane » comme désignant chez les non-civilisés l'individu appelé sorcier dans les nations plus cultivées, mais il s'oppose à l'emploi du mot « chamanisme » qui, dit-il, ne désigne rien de bien défini.

4° *A propos de deux manuscrits « babis » de la bibliothèque nationale*, par A. Nicolas.

5° *Une apologie de l'Islam par un sultan du Maroc*, par H. de Castries.

Il s'agit d'une lettre de Moulay Ismaïl, empereur du Maroc (1672-1727) à Jacques II qui était alors exilé en France.

6° *Notes sur le Domovoï*, par A. Van Gennep.

On a coutume d'assimiler les *domovoï* aux *pénates* M. Van Gennep s'élève contre cette opinion qui est notamment celle de M. Léger. Il la combat surtout grâce aux renseignements fournis par M. Afanasiev. Le *domovoï*, pense-t-il, est de nature complexe. Il en existe d'origine et de qualité diverses. Plusieurs étaient primitivement des animaux et il y aurait lieu d'étudier si ce ne sont pas d'anciens totems.

7° *Plotin et les Mystères d'Eleusis*, par F. Picavet.

M. Picavet indique comment Plotin a substitué à l'interprétation stoïcienne celle qui a été adoptée par son école. Il s'efforce d'en tirer des conséquences pour éclairer l'histoire de la philosophie chrétienne.

8° *Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique « Jātakamālā »*, par A. O. Ivanovski.

Cette traduction intitulée : « Pou-sa-pen-cheng-man-lou » contient 16 chapitres, les 4 premiers contiennent 14 jātakas, les autres en sont un commentaire théologique.

9° *Introduction à l'étude du gnosticisme au 2e et au 3e siècle*, par E. de Faye.

Fin des articles publiés dans les tomes XLV et XLVI.

D'après M. de Faye, ce qui manque aux études gnostiques pour les rendre fécondes, c'est une bonne méthode. Il importe de distinguer plusieurs époques dans l'histoire de cette hérésie. Philosophique au 2^d^ siècle à l'époque des Valentin et des Héracléon, elle devient mystique au 3e s. et dégénère dans la magie et les mystères communs à de nombreuses sectes de cette époque. On voit mieux, dès lors, comment le gnosticisme est intimement lié aux temps où il apparut et comment son influence dut être de nature bien différente selon les époques.

10° *Evangiles canoniques et apocryphes*, par P. C. Sense.

Résumé des deux ouvrages sur les évangiles de St Jean et de St Luc, publiés en anglais par M. Sense.

Skrifter utgifna of Kongl. humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Bd. VII.

1° Tamm. F. *Sammansatta ord i nutida svenskan.* 160 p.

Se basant sur une grande quantité d'exemples, M. Tamm étudie le traitement des divers mots suédois quand ils viennent à former le premier membre d'un composé. Il insiste tout particulièrement sur l'existence d'une loi qui veut qu'une *s* s'ajoute au premier terme d'un composé quand ce premier terme est déjà par lui-même un composé, de telle sorte que l'on dit : *lagfraga*, *bärbuske* mais *grundlagsfraga*, *krusbärsbaske*, etc.

2° Otto von Friesen. *Till den nordiska sprakhistorien*, 72 p.

M. Von Friesen vient fortifier de nouveaux arguments la loi formulée par H. Hoffory (Konsonantstudier 48[190]) disant que par la chute de l'*a* dans les groupes nordiques *u̯a* et *i̯a*, *u̯* et *i̯* y deviennent sonants. — Suivent quelques considérations sur l'his-

toire du groupe nordique : *aiu* et sur les formes *snœr*, *snió́r*, *sniúr*.

3° H. Pipping. *Om Runinskrifterna pa de nyfunna Ardre-stenarna*, 68 p.

Etude sur les inscriptions runiques trouvées en 1900 à Ardre-Steinen (Gotland). Ces textes dateraient de 990 à 1050. Les lettres y étaient peintes en minium.

Ce mémoire est accompagnée de belles reproductions des pierres runiques en phototypie et d'une carte indiquant sur l'île de Gotland l'aire de répartition des diphtongues *ie* et *ia*.

4° F. Tamm. *Granskning av svenska ord.* 35 p.

Soixante-deux notes étymologiques et lexicologiques sur divers mots suédois qui sont surtout des mots d'emprunt.

5° O. Varenius. *Räfsten med Karl. XIe s. förnyndarstyrelse.* 184 p.

Mémoire historique sur les efforts tentés en Suède sous le règne de Charles XI dans le but de remédier aux difficultés financières et sociales, qui avaient surgi à la suite des guerres de la première moitié du XVIIe siècle.

6° E. Hellquist. *Studier i 1600- Talets Svenska 232 p.*

Recherches sur la langue de conversation en Suède au 17e siècle (titres, formules de politesse, jurons, particularités morphologiques et syntaxiques, etc.)

Transactions and Proceedings of the American Philological Association Vol. XXXIII (1902).

Parmi les diverses *transactions*, nous signalerons spécialement : *Studies in Sophocles' Trachinians* de Prof. Mortimer Lanson Earle, *Some forms of Complemental Statements in Livy* by Prof. R. B. Steele. *Fragments of an Early Christian Liturgy in Syrian inscriptions* by Prof. W. K. Prentice. *On the so-called iterative optative in Greek* by Dr J. Turney Allen. (L'auteur s'élève contre la théorie de Goodwin admettant que l'optatif dans les suppositions générales se rapportant au passé n'est que le correspondant du subjonctif dans ces mêmes propositions se rapportant au présent). The *Duenos Inscription* by Prof. G. Hempl. (Nouvelle interprétation et traduction de ce texte célèbre, basée sur celle de M. Conway).

Actes de la société philologique (organe de l'œuvre de S[t] Jérôme), t. XXVIII.

Ce tome contient :

1° *Un Lexique des fragments de l'Avesta*, par M. E. Blochet. Cet ouvrage contient les mots de tous les textes en langue avestique découverts depuis la publication du dictionnaire de Justi et forme ainsi un supplément précieux à cet ouvrage. Les textes dont M. Blochet a fait usage sont les *Fragments Tahmuras*, le *Nirangistan*, les *Fragments divers*, publiés par J. Darmesteter, le *Lexique Zend-Pehlvi* Jamaspji et Haug et l'*Aogemaïde* de Gerger.

2° La suite de l'*Arte de la lengua Maçahua*, par M. Diégo de Naguera.

Cette partie contient les noms de nombre, les noms de parenté et de nombreux textes de sermons, de catéchismes, etc. traduits mot à mot de l'espagnol en maçahua.

* * *

Sous les auspices de la *Société de Philologie*, et sous la direction de Monsieur le comte de Charencey, vient de paraître le premier volume d'une *Année linguistique*, publiée avec la collaboration de MM. Vendryès, A. Dauzat, R. Gauthiot, I. Guidi, J. Vinson, A. Thomas. Cet annuaire, rédigé avec soin, énumère les travaux publiés en 1898 dans les différents domaines de la linguistique (langues latine, romanes, celtiques, éthiopiennes, etc.) ; il est accompagné d'une bibliographie. Les travailleurs seront reconnaissants à la Société de philologie pour son heureuse initiative.

ANNÉE 1903.

COMPTES-RENDUS

LE MUSÉON

REVUE D'ÉTUDES ORIENTALES

FONDÉ EN 1881 PAR CH. DE HARLEZ

SUBVENTIONNÉ PAR LE GOUVERNEMENT ET PAR LA FONDATION UNIVERSITAIRE

XXIII

LOUVAIN

1904

LE MUSÉON

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

(*Suite*[1]).

SUMMARY OF PART II.

Foll. 39-82. Discussion of 'wisdom' and 'the means' (*prajñā*, *upāya*).

The *upāya* as set forth in sundry tantras [39]. Buddha-hood cannot be attained by either of these two principles singly, but by a full understanding of both [40, 41]. Tantrik and mystic explanations of their nature [41-50]. Nature of the Tantrik Yoga. The Yogī is not defiled by passion (*rāga*); but conquers passion by passion [50-55]. All good action and *a fortiori* evil action must be avoided (by the yogī); consideration of definite objects, even of the void etc. (*śūnyāśūnyabhāvanā*), and worship cease to be necessary [56-58]. Cult of the mystic *vajra* [59-60]. The attainment of the state of true happiness (*satsukhapada*), with discussions, as to thought and thought for enlightenment (*citta, bodhicitta*) [63-67]. Tantrik teachings[2] as to *prajñā*, *upāya*, and mystic *kāma* generally [67-82].

---

(1) Voir *Muséon IV. 4. p. 378.*

(2) I have printed text, and even, where extant, also commentary on this extraordinary phase of soi-disant Buddhism, thinking it well that scholars at least should know the worst. To me it all reads like an obscene caricature of the teachings both of earlier Buddhism and of the legitimate Yoga. We are not, I take it, in a position to solve the doubt very properly suggested by M. Barth (*Bulletin*, III Bouddhisme [1900], p. 9), as to whether such teachings were officially received. One would be only too glad to discover a contemporary denunciation of them In any case, it seems to me, they have their historical importance in suggesting how Buddhism came to be discredited in India, and finally disappeared.

Fol. 83 — ad fin. Sundry tantrik practices for the attainment of 'perfection'.

The practice (as an optional course to those previously described) called *jñāna-mudrā* ('posture of knowledge'); fasting and meditation in solitude [83-84]; the *unmatta-vrata* ('mad vow'); wandering 'like a goblin', eating leavings, with tattered clothes or naked (*digambara*) silent and meditating [84-86]. The means for the attainment of the 'great posture' (*mahāmudrā*) are threefold: gentle, of middle kind and supernatural (*adhyātma-nimitta*). The second of these is realized in dreams [88-90]. Perfection must be attained by practice (*abhyāsa*), not by knowledge merely [91]. Various meditations and means for attaining the highest yoga [92-94]. One must proclaim the law (*dharma*) to fulfil the highest aspirations of men [95], but a knowledge of charms (*mantra*, *sādhana*) is also necessary. These may check sin even in great sinners [96-98].

Extracts (from the pre-tantrik literature) relating (1) to a repentant monk; and (2) to the ten evil courses. Proper preparation represses the tendency to sin, and this preparation may be carried out through the present work and the help of a *guru* [98 ad fin].

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

Part II.

yat punar uktaṃ[1] ‘ kaś ca upāya ’ iti atrocyate | sattvāśayavaśād[2] u[39]tpatty-utpanna-kramapratyekabhedena bahutaropāyo *mantraśāstre* deśitaḥ |

tathā cāha |

ekārthatve ’py asaṃmohād vajropāyād[3] aduṣkarāt |
tīkṣṇendriyādhikārāc ca mantraśāstraṃ viśiṣyate ||

tasmād anena krameṇotpannakrame[4] ’pi bahūpāyaḥ | kiṃca yat punaḥ sarvasiddhādhigatotpannakramāsādhāraṇopāyaḥ sa[5] teṣāṃ granthena nānātantreṇāpi gurūpadeśaḥ kathyate [|] *Padmavajra*-pādiy*ādvayavivaraṇa-Prajñopāyaviniścayasiddhāv*[6] uktaṃ |

upāyo ’pi caturvidhaḥ Bodhivajreṇa varṇito |
Buddhavajreṇa varṇita ... iti yāvat
sevāvidhānaṃ prathamaṃ dvitīyam upasādhanam |

sādhana[40]ṃ ca tṛtīyaṃ vai ... mahāsādhana[ṃ] caturtham ... iti yāvat | atra evābhāvalakṣaṇā prajñā | bhāvalakṣaṇa upāya iti |

tathā coktaṃ | niḥsvabhāvalakṣaṇā prajñā svabhāvala-

(1) Fol. 30. fin. supra.
(2) °gaya Ms.
(3) jru° Ms.
(4) So the Ms.; Prof. Poussin suggests that °otpattikr° must be meant.
(5) sat Ms.
(6) This quotation I have not succeeded in verifying in the Tibetan work cited at fol. 1. Until further bibliographical information is forthcoming one may suppose that the present work is quite distinct and that the compiler added the longer title and author's name to keep the distinction clear. The extract appears to consist of selections from a passage chiefly in ślokas.

kṣaṇa upāya iti ‖ tasmāt prajñopāyavidhānena[1] coditāḥ |
tataḥ kurvanti sattvārthaṃ viśvarūpo maṇir yathā |
tena tāvat *prajñeti* |
upāya iti bhāgadvayaṃ vyavasthitam iti ‖

idānīṃ vicāryate | prajñayā kevalayā kim buddhatvaṃ syān no ced ? upāyamātrakrameṇāpi |

ucyate cedaṃ | na kevalam prajñāmātreṇa buddhatvaṃ nāpy upāyamātreṇa | kintu yadi punaḥ prajñopāyalakṣaṇau samatāsvabhāvau bhavataḥ | etau [41] dvāv [2]abhinnarūpau bhavataḥ | ekākārau bhavataḥ | † udā † bhuktimuktir † iti | tathā coktaṃ |

upanayaty abhimataṃ yasmān naukevāśu phalaṃ tataḥ |
sadānukūlayogena sa upāyaḥ prakīrtitaḥ ‖
ubhayonmīlanaṃ yac ca salilakṣīrayor iva |
advayākārayogena prajñopāyas[3] tad ucyate ‖
prakṣeptuṃ cāpanetuṃ ca [śakya]te yatra naiva hi |
prakṣepāya ca ya[t] tyaktaṃ dharmāt ta[t]tvaṃ tad ucyate ‖
cintāmaṇir ivāśeṣa ≌ jagat sarvadā sthitaṃ |
bhuktimuktipradaṃ samyak prajñopāyasvarūpataḥ ‖

tathā[4] |

karuṇā chaḍḍi (?) jo suṇahiṃ la — —
so pāvaï uttima mā — — — ‖
⌣ havā karuṇā kevala[42]bhāvai
jamma-sahassahi mokkha ṇa pāvaï ‖
suṇṇa-karuṇa jaï jouṇu sakkaï
ṇo bhavaṇo ⌣ ·· vāṇeṃ thakkaï ‖

idam eva samāgamya sambuddhāḥ sugatāḥ purā |

(1) Cf. *Āryadeva:* Cittaviśuddhipr° 41, 115 (ed. Haraprasād, J. A. S. B. 1898, pp. 179, 183).
(2) adbh° Ms.
† *Sic.* Read *tadā* (or possibly *ubhau*) *bhuktimuktī iti.* Cf. line 10 below.
(3) Ms. °*ya tarūcy*°; but see the next stanza.
(4) These and other Prakrit verses are discussed in the Appendix.

sambudhyante ca sarvatra sambhotsyante jagaddhitā [1] iti ||

punas *tatraiva*

vajrapadmasamāyogena pr[ajñ]opāyāliṅganataḥ ekākārarūpeṇa jñānasvabhāvaṃ bhāvayet | tathā *Yuganaddhakram*[e] 'py Ārya-*Nāgārjuna*-pādair[1] apy uktaṃ |

saṃkleśo[2] vyavadānaṃ ca jñātvā tat paramārthataḥ |
ekībhāvaṃ ca yo vetti sa vetti yuganaddhakaṃ ||
krameṇa jñātvā tattvajña[ḥ] svādhiṣṭhānaprabhāsvarau[3] |
tayor eva samāja[ṃ] yad yuganaddhakramo hy asau ||
etad evādvayaṃ[4] jñā[45]nam apratiṣṭhitanirvṛtiḥ |
buddhatvaṃ vajrasattvatvaṃ sarvaiśvaryaṃ tathaiva ca || iti

tathā ca *Prajā-tantre* |

utpattibhāgaṃ kathitam utpannaṃ kathayāmy ahaṃ |
kha-dhātāv iti padmeṣu jñānaṃ bhagam iti smṛtaṃ ||
bhāvaneti samāpattis tat sukhaṃ dhyānam ucyate |
† yathānyāyaṃ svam utpādyaṃ bodhicittaṃ tu revateti †

punar apy uktaṃ *tatra*iva |

rāgeṇa badhyate loko rāgeṇaiva vimucyate |
viparītā[5] bhāvanā eṣā na jñātā Buddhatīrthikaiḥ ||

punaḥ |

yena[6] tu yena tu badhyati lokas
tena tu tena tu bandhana muñce [|]
loko muhyati vetti na tattvaṃ
tattvavivarjita siddhi na lapse [||] ityādi vistaraḥ ||

Samayavajra[7]-pādai[44]r apy uktaṃ |

(1) Pañcakr. VI. 3, 11, 25.
(2) °*śaṃ... tai* P.
(3) *aṃ*. P.
(4) °*yajñ*° P.
† I have written svam utp° for svasadyed of the Ms.; but the line is quite doubtful.
(5) Hypermetric śloka; cf. Çikṣās°, introd. p. XXI, as also above fol. 41, l. 12 (upanêty abhi°). *kṣeṣā* Ms. ? *caiṣā*.
(6) Dodhaka.
(7) One of the twelve Tantra-ācāryas at Vikramaśila. Tāran. p. 5.

vaktur antaḥ sphurat tattvaṃ śrotā sākṣān na budhyati |
samudeti kim apy asya vikalpapratibimbakaṃ ||
svavikalpaśatais tais taiḥ kalpaya[ṃ]s tattvabhāvanāṃ |
[1]svavikalpākalasaṃtānaḥ kas tattvam avabhotsyate ||
yas tu vajranayopāyapavitrīkṛtamānasaḥ |
sphuṭīkṛta-svasaṃvedyadharmakāyo mahāsukhaḥ ||
atha sāmarthyasamprāpto vajratṛtayanirvṛtaḥ[2] |
sākṣān nairātmya-saṃvitti-samu[c]chinnabhavabh[r]amaḥ|
svamantrapūtatattvajñaḥ sulabhopāyasampadaḥ |
tasya vajradharasyeha siddhi[ḥ] karatale[3] sthitā ||
kulānurūpām athavā yathālābhaṃ śubhāśayāṃ |
yogyāṃ[4] samayaśikṣādau mahā[45]mantranayāśraye ||
yāṃ kāṃcid athavā prāpya sarasāṃ navayauvanāṃ |
aśaṭhām akuṭilāṃ caiva priyoktyābhimukh[ī]kṛtāṃ ||
parirambharasāsvāda-pramukhai[ḥ] parikarmabhiḥ |
vidyāṃ vidadhyād vijane prāk-prabuddhamanobhavāṃ ||
†[ta][5]rjanīmadhyamāntaḥ[sthāṃ][5] pīḍitakṛṣṭakarṇikāṃ |
mahīsthalabhālābhāṃ[6] tu madanāhlāditāṃ tathā ||
pūrṇendau rasanāsthale vikasatkamalākṛtiṃ |
prāpya tāṃ paramāṃ koṭīm[7] — — — — da sampadaḥ ||
sundararāśitāruṇyabharālasa[ṃ][8] vitanvatīm |
sādhanāhatasaṃmarda ānandaparamā[ṃ] nayet ||
tāṃ vilokya manohāri[9] sadā ghūrṇitalocanāṃ |
Tathāgatamayaṃ ceta[ḥ]-stambha[ṃ] kṛtvānurā[46]gayet ||
nathā — — — kha śītānardaśana ⏓ ⏓ ⏑ – rdiyat |

(1) Hypermetron ut supra.
(2) Cf. infra f. 47.
(3) Ms. °*ddhi* ... *tane*.
(4) Ms. yojñāṃ, which in N. India is *pronounced* like yogyāṃ.
(5) These syllables are conjectures by M. de la Vallée Poussin.
(6) mah ïspa Ms.
(7) Lacuna marked in Ms.
(8) *Sundarāśicat*° *lasav*° Ms.
(9) Sic Ms. : neuter adverbial.

† muhur[1] vidyādharāṅkāra † -dānadhvanitananditaḥ ||
pariraṃbharasākrānta-lalanālālanodyataḥ |
samāhlāditasaṃtāna-lalita ⏓ ⏑ – kanaiḥ ||
itthamva - - - - - - - - dvayed valāṃ |
līlāvatyā rasol[l]āsaṃ saṃtatānandasiddhaye ||
vyomadhātur dhvajāsaṅgād amandaspandasampadā[2] |
saṃvid ānandasaṃdoha spandinī †samudeḍiyā†
tām udāramanaskāra-sphārasa[ṃ]skṛtasaṃtatiḥ |
satataṃ bhāvayann evaṃ anujñām bodhimānasaṃ ||
kṣaṇaṃ kṣaṇaruci prakhyaṃ maṇy-antar lakṣayet sphu-
[ṭaṃ |
bhāvayed [3]avadhānena[3] kṣī[47]ṇaniḥśeṣakalmaṣam ||
sarvāvasthāsv[4] asaṃvedyā[ḥ] sākṣād buddhatvasampadaḥ |
vidyā-kamala-saṃkalpa[ḥ] sāvadhānair avāpyate ||
tat prakarṣapadaprāpto vajratṛtayanirvṛtiḥ |
viśuddhaṃ dharmakāyatvaṃ labhate yogipuṅgava[ḥ] ||
prāg asmāt kuliśāmbhojam † pā - jaṃbhūtayat sukhaṃ† |
sphuṭaṃ tadbhāvanābhyāsād etad āyāti lakṣatām ||

*Saraha*pādair apy uktaṃ |

[5]sa śrīmān kuliśāyudhaḥ sukhamayo yāsu sphuraṃgṛhyate
yāsām ākṛtir aprapañcavimala-prajñāmayī sarvagā |
sākṣāt kalpalatā iva tribhuvane yāḥ kleśajālacchidaḥ
śrīmad-Vajrapadāṅkitā yuvatayas tābhyo namaḥ sarvadā ||
[48] [6]yāsāṃ smarann api janaḥ kuliśāṅganeti
niḥkleśakevalarasāṃ sukham eti bhūmiṃ |
tatpādapaṅkajarasāṃ śirasā namāmi
nirvedhabhaktibharabandhurakandhareṇa ||

(1) mukur or °krar Ms.
(2) Cf. *amandamādyanmadane* cited by BR.
(3) yet tad avadhānela Ms.
(4) *sā — vasth* Ms. (with syllable deleted).
(5) Metre : Śārdūla-vikrīḍita.
(6) Vasantatilaka.

Dohakośe[1] 'py uktaṃ |
puv[v]a pemma sumaranti |
putti milia jaï puṇa hanti ||
cittekku saalabīaṃ bhava-nivvāṇa jahi vipphuḍant'assu |
taṃ cintāmaṇi-rūaṃ paṇamaha icchāhalaṃ deï ||
canda sujja ghasi gholia ghoṭṭai |
pāva-puṇṇa-taveṃ tā khaṇe te [a]ṭṭaï ||
aïso karaṇa karaha vivarīra |
teṃ ajarāmara hoï sarīra ||
jeṃ kia niccala maṇa raaṇa pavaṇa gha[49]riṇi laï etthe |
† so so ghā jia nājjhare † vutto maï paramatthe |
kulisa-saroruha joeṃ joïu |
nimmala parama-mahāsuha bohiu ||
khaṇeṃ ānanda-bhea tahiṃ jānaha |
lakkha-lakkhaṇa-hīṇa pariāṇaha ||
ghora aṃdhāreṃ candamaṇi jima ujjoa karēi |
parama mahāsuha ekkukhaṇĕ duriāsesa harēi ||
āiri[u] saaṇa pariharaï ga[c]chanto ṇau bandhaï bhāra |
aïso joī saṅga paḍihāsaï taïso laṅghaï pāra ||
visaa ramanta ṇa visaeṃ lippaï |
ūala harei ṇa pāṇī chippaï ||
emaï joī mūla saranto |
visaa ṇa bāhaï visaa ramanto ||
pavana dharaï maṇa ekku ṇa [50] † caṇṇai † |
kālāgiṇi † śo heleṃ peṇṇai † ||
Saraha bhaṇai vivarīra paaṭṭaha |
candasu[jja] ni gholia ghoṭṭaha ||
† āaka rukku māraa karahu vārūtiṭṭhā ru ho hu †
† laïkṣia[*sic*] purāvaü pariṇama hu jeṃ ajarāmara hohu †
visaa-gaenda-kareṃ gahia māria jima paḍihā[i] |

(1) See the Appendix for notes on this and the following Apabhraṃśa verses.

joī kavaḍīāra jima tima ṇīsāri jāi ||

Ḍākinī vajrapañjare[1] 'py uktaṃ |

di[ne]naikena siddhiḥ syā[d] dinadvayavidhānataḥ |
dinatraya-prayogeṇa dina-catvāritas[2] tathā |
dina-pañcaprayogeṇa sidhyate nātra saṃśayaḥ |
pūjāṃ puṣpād[i]taḥ kṛtvā dhyānālayaṃ pra[dhū]pya[3] ca |
praviśya mudrayā[4] sārdha[ṃ] vajrayoge samārabhe[51]t |
astaṅgate tu candrārke idaṃ[5] yogaṃ samārabhet |
aruṇodgatavelāyāṃ sidhyate nātra saṃśayaḥ ||
mahārāgānurāgeṇa mahārāgasvabhāvataḥ |
mahārāga-samādhi-ṣṭho mahāmudrāṃ prasādhayet ||

punas *tatraiva* |

r[6]āgeṇotpadyate loko rāgākṣepāt kṣayaṃ gataḥ |
vajrarāgaparijñānād vajrasattvo bhaven manaḥ ||

Cittaviśuddhiprakaraṇe[7] *Ārya-deva*-pādair apy uktaṃ |

(1) Tib. Kanj. Mdo. I ff. 252 sq. The first of the following extracts occurs at 409 a 6 :
ñi-ma gcig gis hgrub-par hgyur | ñi-ma gñis-kyi cho-ga daṅ |
ñi-ma gsum gyi sbyor-ba daṅ | de bzhin du ni ñi ma bzhi ||
ñi ma lṅa-bai sby or yi ni | hgrub hgyur hdi-la the tshom med |
me tog-la sogs mchod byas nas | bsam-gtan gnas-su bdug pa daṅ ||
phyag rgya lhan-cig zhugs-nas ni | rdo rje sbyor-ba yaṅ dag brtsam |
rdo rje ñi-ma nub-pa na | sbyor-ba hdi ni yaṅ-dag brtsam ||
ñi-ma śar-bai dus-su ni | hgrub hgyur hdi-la the-thsom med |
hdod-chags chen-pos rjes chags pas | hdod-chags chen- poi riṅ bzhin las ||
chags chen tin hdzin gnas nas ni | phyag rgya chen por h... bsgrub bya |

(2) *Sic* Ms. ? catvārataḥ (for catuṣkataḥ).

(3) This form does not occur in literature, but I have ventured to restore it from the Tibetan.

(4) *mutrayā* Ms. ; but see Tib.

(5) *imam ?*. Tib. : sbyor-ba hdi ni.

(6) From chapter 8, K. Mdo. I. f. 379. b. 5 :
hdod-chags kyis bskyed hjig rten pa |
hdod-chags smad pas zad par hgyur |
hdod-chags rdo rje yoṅs śes pas |
yid ni rdo rje sems dpar la hgyur |

(7) Compare the printed text (ed. Haraprasād Śāstri) JASB. I (for 1898 ; p. 177 sqq. cited as « D »). From the present passage the title of the work

yena yena hi badhyante jantavo raudrakarmaṇā |
sopāyena tu tenaiva mucyante bhavabandhanāt ||
[1]tasmād āśayamūlā hi pāpapuṇyavyavasthitiḥ |
ity uktam āgame yasmān nāpattiḥ śubhacetasāṃ ||
svādhidaivata[52]yogātmā jagadarthakṛtodyamaḥ |
bhuñjāno viṣayān yogī mucyate na ca lipyate ||
yathaiva viṣatattvajño viṣaṃ ālokya bhakṣayan[2] |
kevalaṃ [3]mucyate nāsau rogamuktas[4] tu jāyate ||
[5]tat tad yatnena kartavyaṃ yad yad bālai[r] [6]vigarhitaṃ |
svādhidaivatayogena cittanirmalakāraṇāt[7] ||
[8]rāgāgniviṣasaṃmugdhā[9] yoginā śubhacetasā[10] |

was first pointed out. The first stanza forms verse 6 of the poem as preserved in the Tib. : — (Tanj. Rg. XXXIII 123. a. 1):

las drag gaṅ-gi hgro-ba-rnams | gaṅ daṅ gaṅ du hchiṅ hgyur-ba |
thabs daṅ bcas na de ñid kyis | srid-pai hciṅ las grol-bar hgyur |

This verse is not otherwise extant in Sanskrit.

(1) śl. 15-17 in D. Tib. (119. b. 2) of 15, 16 :

de phyir bsam-pai rtsa-ba-las | bsod-rnams sdig-pa rnam-par gnas
luṅ-las hdi ltar gsuṅs-pai phyir | sems dge-ba las ñes-pa med |
raṅ-lhar sbyor-bai bdag ñid-kyis | hgro-bai don ni byed brtson-pas |
rnal hbyor hdod yul loṅ-spyod kyaṅ | grol hgyur gos-par mi hgyur-ro |

In the first stanza the Ms. has vavasthiti. D. reads : āśrayam° ... pāpakarma, neither of these variants being supported by the Tib. In the second śloka kṛtodyata seems a blunder found in our Ms. ; and yogātmā (D) agrees better with the Tib. than °yogena which the Ms. has. On the other hand D's reading in the next line yogān ... caliṣyati is not satisfactory nor supported by the Tib.

(2) So D : °yat Ms.

(3) muhyate Ms.

(4) °ktis Ms.

(5) śl. 29-31 in D.

(6) °lavi° D.

(7) kāriṇā D ; but Tib. sems ni dri med bya bai phyir.

(8) Tib. (120 a 3) :

rnal-hbyor dge-bai sems kyis ni | chags med dug-gis rmoṅs-pa yis |
hdod can ma la hdod spyad-pas | hdod-pas thar-ba hthob-par hgyur |
dper-na bdag ñid mkhaḥ-ldiṅ du | bsgoms-nas dug kun hthuṅ byed-pa |
bsgrub-byai dug kyaṅ med-par byed | dug-gis zil-gyis mi non-no |

Read chags-me in pada 2.

(9) saṃyuktā D.

(10) śuddha D ; but see Tib. dge-ba.

kāmitāḥ khalu kāminyaḥ kāmamokṣaphalāvahāḥ[1] ||
yathā svagaruḍaṃ dhyātvā gāruḍiko viṣaṃ piban[2] |
karoti nirviṣaṃ[3] sādhyaṃ na viṣeṇābhibhūyate ||
[4]karṇāj jalaṃ jalenaiva kaṇṭakenaiva kaṇṭakaṃ |
rāgenaiva mahārāgam[5] uddharanti manīṣiṇaḥ ||
[6]ekāṅgavikalāṃ hīnāṃ garhi[53]tām a[n]tyajām api |
yoṣitaṃ pūjayen nityaṃ jñānavajraprabhāvanaiḥ ||
[7]vidhijño hi yathā kaścit kṣīrād amṛtam uddharet |
nirdoṣaṃ śītalaṃ ramyaṃ[8] sarvavyādhivināśanaṃ ||
prajñākṣīramahopāya[ṃ] vidhivan[9] manthanotthitam |
viśuddho dharmadhātuś ca[10] satsukho duḥkhanāśanaḥ[11] ||
[12]vaśya-dveṣa-gatistambha-varṣaṇākarṣaṇādikaṃ |

(1) °mocya° D.
(2) So D, in substantial agreement with the Tib. The Ms. has : yathātmānaṃ ga° dhyā° kṛṣaṃ vināśayan and viśenātibhū° below.
(3) hi vi° D.
(4) St. 37 in D.
(5) tathārā° D.
(6) This is shown by the Tib. (123. a. 5) to be really st. 106 of the Sanskrit, though the text was lost in the hiatus of the printed text.
The version runs :
yaṅ lag cig ni ñams-pa daṅ | dman dan smoṅ daṅ mthar skyes-kyi |
brtsun mo rtag tu mchod [pa] bya | rdo rje [ye] śes rnam bsgoms pas ||
(7) These four lines occur in a different order in the text of D. (97 b, 96 a, b, 98 a). The Tib. (122. b. 6) translates them as follows, in the order of *our* text :
ji ltar cho ga śes pa hgas | ñes pa med pai bsil ñams-dga |
nad rnams thams cad zaṅ byed pao | bdud rtsi o ma dag las blaṅ |
śes-rab o-ma thabs chen pos | cho-ga bzhin du bsgrub-las skyes |
chos-dbyiṅs śin-tu rnam dag-pas | bde-ba dam pas sdug sṅal hjig |
(8) hṛdyam D : the Tib. ñams-dga would do for either reading.
(9) triratnamatha° D ; but Tib. with Ms.
(11) °śuddha ... °tuḥ sa D.
(11) śubhāsubhavināśanaḥ D ; but see Tib.
(12) Tib. (123 a 1) :
dbaṅ daṅ sdaṅ daṅ hgro-ba rabs | char hbab dgu-ba-la sogs-pa |
śa chaṅ dga bai rnal hbyor pas | byas pai hgyur kyaṅ mthoṅ-bar hgyur |
This corresponds to st. 99 b, 100 a in D, where however pada 1 is wanting. Our text is however here fully confirmed by the Tib. except perhaps stambha to which rabs (usually ' lineage ') corresponds. The meaning of stambha is well attested, viz. the arresting of motion etc. by magi-

madya-māṃsa-rato yogī kurvan nāpy upalipyate ||
[1]rasaghṛṣṭaṃ yathā tāmraṃ nirdoṣaṃ kāñcanaṃ bhavet |
jñānavidas tathā samyak kleśā[ḥ] kalyāṇakārakāḥ ||
[2]snānābhyāṅgavastrādi khānapānādi yatnataḥ |
sveṣṭadaivatayogena cintayet pūjanāvidhiṃ ||
[3]mantrasaṃskṛta-kāṣṭhādi de[54]vatvam adhigacchati |
kiṃ punar jñānavān[4] kāyaḥ kaṣṭaṃ mohaviceṣṭitam ||
[5]sarvavādaṃ parityajya mantravādaṃ samācaret |
paśya mantrasya sāmarthyaṃ saukhyadevo'pi sidhyati | iti ||
Mahālakṣmī-pādair apy uktaṃ |
dvivajrodakabījādyair nāsikābhyantarodbhavaiḥ |

cians or yogis. dgu 'bend' must represent ākarṣaṇa 'attraction', a known magic art. char-hbab 'rain' substantiates varṣaṇa as opposed to dharṣaṇa of D.; cf. S. Ch. Das, Dict., p. 411, col. 1. With vaśya 'magical overpowering' compare vaśitā in Lal.-v. (ed. B. I.) 342, 2, 19.

In the second line I preserve the reading of our Ms., as it seems to make better sense. It will be seen, however, that the Tib. agrees practically with D. which has kurvan (read kurvann) apy upalabhyate ('is discerned, detected (?)', corresponding to mthoṅ 'seen').

(1) Tib. (121 a 1):

dṅul-chus reg-pai zaṅs ma ni | ji ltar skyon med gser du hgyur |
de bzhin yaṅ dag ye śes ni | sbyaṅs pas ñon moṅs bzaṅ por byed |

D. (śt. 51) has rasaspṛṣṭaṃ which accords more nearly with the Tib. The reference in any case is to the use of mercury for alchemy; cf. Bcp. ad I. 10.

D. has below: jñānavṛddhās ... kleśāḥ kleśāḥ.

(2) °ābhyaṅgana Ms. (contra metrum). — Tib. (123. a. 7):

khrus daṅ bsku mñe gos-la sogs | bza btuṅ-la sogs hbad-pa ñid |
raṅ hdod lha-yi bdag ñid du | bsam cho-gas mchod bar bya |

These lines are not otherwise extant in Sanskrit; and doubtless occur in the text-Ms. between stanzas 104 and 112.

(3) = 113 b-114 a of the text. Tib. (123. b. 2):

sṅags-kyis sbaṅs na śiṅ la sogs | bems-po rmoṅs bcas rab dga-ba |
lha ñid du ni hgyur-ba yin | śes daṅ ldan-pai lus ci smos |

bems-po, if the same as bem-po of the Dictionaries, means 'old' or 'worn-out' esp. rags (Sk. kanthā: Sar. Ch. Das s. v.). It corresponds to kaṣṭaṃ for which D. has kārya-.

(4) vāṃs Ms.

(5) = 120 b-121 a. Our Ms. has samārabhet; we follow D. in view of the Tib. yaṅ dag spyod. In the second line D. has sūkṣmadevo; but the Tib. (indistinct here; 124 a 1) seems to read bde-bai dṅos grub ... (saukhya-vastu ?)

pūjayet satataṃ mantrī svātmānam tattvabhāvanaiḥ ||
† yāvantaḥ sthiracalā bhāvāḥ † santy atra tribhavālaye |
sarve te tattvayogena draṣṭavyā vajradhṛg yathā ||
paravādinaś ca ye kecil liṅgabhedair vyavasthitāḥ |
te 'py atra nāvamantavyā vajrasattvavikurvitaṃ ||
na cāpi vandayed devān kāṣṭhapāṣāṇamṛṇmayān |
— — — — — [55] — — — — — —
— — — — — — — saṃ bodhicittasamanvitaṃ
pūjayed devatās tena dehasthās tattvabhāvanaiḥ ||
parasvaharaṇaṃ kāryaṃ paradārāniṣevaṇam |
vaktavyaṃ cānṛtam nityaṃ sarvabuddhāṃs ca ghātayet ||

Kambalāmbara-pādair apy uktaṃ |

paramārthavikalpena † *nāralīyed* † a paṇḍita[ḥ] |
ko hi bhedo vikalpasya śubhe 'py aśubhe 'pi vā ||
nādhārabhedād bhedo 'sti vahner dāhakatāṃ prati |
spṛśyamāno dahaty eva candanajvalito 'py asau ||

Śrī-*Guhyasamāje* 'py āha |

daśa kuśalān karmapathān kurvanti jñānavarjitā | iti ||

yathoktaṃ Bhagavatā *Vajracchedikāyāṃ*[1] dharmā e[56]va prahātavyāḥ prāg [e]vādharmā iti ||

Nūtan*ānaṅgavajra*-pādaiḥ *Prajñopāyaviniścayasiddhāv* [uktaṃ |

na[2] śūnyabhāvanaṃ kuryān nāpi cāśūnyabhāvanāṃ |
na śūnyaṃ saṃtyajyed yogī na cāśūnyaṃ parityajet ||
aśūnyaśūnyayor grāhe jāyate 'nalpakalpanā[3] |
parityāge ca saṃkalpa[s] tasmād eta[d] dvayaṃ tyajet ||
[4]ubhayagrāhaparityāga-vinirmukto gatāspadaḥ |

(1) § 6 fin : quoted also in Abhidh. K. (M. Müller, ad loc.).

(2) Tanjur. Rgyud XLVI. ff. 31-39 in 5 chapters. The present extract occurs in Ch. IV, at 35. b. 2 sqq.

(3) rtog-pa rab rgyas.

(4) The line has the not uncommon anapaestic hypermetron. The Tibetan of this and the next śloka runs thus (35. b. 4) :
hdzin-pa gñis-ka yoṅs btaṅ na | chags bral rnam-par grol-bai gnas |

'aham' ity [e]ṣa saṃkalpas tasmād etad dvayam tyajet ||
nirvikāro nirāsaṅgo niṣkāṅkṣo gata-kalmaṣa[ḥ] |
atyantabhāvanā[n] mukto vyomavad bhāvayed budhaḥ ||
[1]gomayādhārayogena sūtaṃ saṃdharyate yathā |
cittasūtaṃ tathādhāryam upāyādhārayogataḥ ||
[57]na[2] cāpi sattvavaimukhyaṃ kartavyaṃ karuṇāvatā |
sattvo nāmāsti nastīti na caivaṃ parikalpayet[3] ||
na[4] cātra bhāvakaḥ kaścin nāpi kāci[d] vibhāvanā |
bhāvanīyaṃ na caivāsti socyate tattvabhāvanā ||
yathābhūtārthasaṃvettā jagaduddharaṇāśayaḥ |
samyagdṛṣṭipravṛttātmā dṛḍhacitto nirāśrayaḥ ||
[5]dharmadhātusamudbhūtā na kecit paripanthinaḥ[6] |
prabhuñjīta yathākāmaṃ nirviśaṅkena cetasā ||
anantajñānasamprāptā vandyā naiva tathāgatāḥ |
satataṃ bhāvanāyukto niṣiktādiṣu kā kathā ||
sarvabhāvasvabhāvo 'yaṃ bodhicittasvarūpataḥ |
sa eva Bhagavān vajrī[7] tasmād ātmai[58]va devatā ||
[8]mudrāliṅganasaṃyogā[d] vajrāveśapravartanāt |
[9]sakṣīrādhara-pānāc ca tat kaṇṭhadhvanidīpanāt ||

de dad hbrel bdag ces pa yaṅ | kun rtog de phyir de gñis spaṅ |
chags-pa med ciṅ hgyur ba med | sdig pa daṅ bral mṅon zhen med |
thog ma tha mai rtog las grol | mkhas-pas nam-mkhah lta-bur bsgom |
The Ms. has °bhavanā muktā.

(1) This śloka omitted in Tib. 35. b. 5. Sūtam for sūtakam 'mercury'?

(2) Sems can la rgyab-kyis phyogs-par mi bya.

(3) Two stanzas, preserved in Tib., are here passed over.

(4) Tib. (35 b. 6). The next stanza I have not found.

(5) Quoted from Ch. V; Tib. f. 37 b. 5. The Tib. adds a stanza between this verse and the next.

(6) mi mthun phyogs ni gaṅ yaṅ med.

(7) varji Ms.; but Tib. rdo-rje-can.

(8) Tibetan (38. a. 3) subjoined. It will be noted that the correspondence in the second stanza is not close. Should we read sānandasaṃbhogāt?
phyag-rgya sbyor-bas kun-tu hkhyud | rdo-rje bcug ste bskyod-pa daṅ |
ma-mchui sbraṅ mchog btuṅ bya ziṅ | de-yi mgrin-pai sgra gsal-ba |
blaṅ zhin dul-bas loṅs spyad-na | ñes-par dga-ba rgya chen gyis |
rdo-rje sems dpah hdod pai rgyal | riṅ-por mi thags hgrub-par hgyur |

(9) So the Ms. with a deleted correction saṃskārā. The Tib. implies sa-kṣaudra (?) 'honied under-lip'.

vipulānandasaṃyogāt tad anu[1] sphoṭanā[d] dhruvaṃ |
na cirān manmatho rājā vajrasattva[ḥ] prasidhyati ||
tathā tathā pravarte[ta] yathā na kṣubhyate manaḥ |
saṃkṣubdhe cittaratne tu siddhir naiva kadācana ||
tasmāt siddhiṃ parām icchan sādhako vigatāgrahaḥ |
[2]cittānukūlayogena sādhayet paramam padaṃ ||
[3]āmṛṣyeta hi dhīmān prakṛti ⌣ vimalān prajñayā sarvabhā- [vān
kṣaptuṃ trailokyaduḥkhaṃ pratidina-sumahad-vīryasaṃ- [nāhanaddhaḥ ||
dhyāyan śrīVajrasattvaṃ sakalaguṇanidhiṃ sarvabhā[59]- [vasvabhāvaṃ
cittaṃ cāropya bodhau viṣayasukharataḥ sidhyatīhaiva [dhāmni ||
[4]lābhalābhe ca yeṣām ayaśasi yaśasi sphāri duḥkhe sukhe ca

(1) aru sphoṭanā Ms. The reading of the Tib. must have differed.

(2) Tib. sems daṅ rjes mtun sbyor-ba yis | dṅul-chu bzuṅ-bar bsgrub ji bzhin. The latter words imply a reading pāradam ' mercury '

(3) Metre : Sragdharā. — Tib. (38. a. 6) :

blo-daṅ-ldan-pas śes rab gyis ni chos-rnams kun |
[mchog gi go hphaṅ sgrub par bya |]
raṅ-bzhin-gyis ni dri-ma med par rnam hbyed-d[o] |
hjig-rten gsum-gyi sdug-bsnal zad-par bya-bai phyir |
ñin-rer brtson hgrus go cha chen po bgos nas su |

Ms. °ṣyettha. The lacuna, marked in Ms., may be filled by reading prakṛtiṣu though the Tib gyis does not suggest a locative.

I have ventured to postulate the form kṣaptuṃ on the analogy of jñaptuṃ from the Tib., which implies some form of kṣi and apparently a causal. The Ms. has kṣeptaṃ ... and pratidina-mva [a secunda manu] had-vīrya. The short line in the Tib. which I have included in brackets seems to be out of place here, and to represent the last pada of the preceding verse (śloka).

(4) Tib. (38. b. 3) :

[ga]ṅ-rnams rñed-daṅ ma-rñed grags daṅ ma-grags-daṅ |
bde-ba dpa ni sdug-bsṅal rab-tu rgyas-pa daṅ |
bstod daṅ smad pai dri ma rab-tu ma-lus-pa |
zad pa raṅ gi sems ni mñam-pa ñid-tu bya |

nindāyāṃ saṃstutau ca kṣatasakalamalaṃ tulyam eva sva-
[cetaḥ |
tyaktaṃ sarvair vikalpair jagati sakaruṇaṃ carcayā naiva
[saktaṃ
yuktaṃ teṣāṃ karasthaṃ Sugatapadam iti proktavān
[Vajrasattva [1] iti ||

Padmavajra-pādīya-*Guhyasiddhāv*[1] *Abhisambodhinirdeśe*
atha ca kathyate samyak prajñopāyavibhāvanā |
smaraṇam cittavajrasya sārāt sārataraṃ paraṃ |
tathā *Guṇavratanirdeśe*
[2]bhage liṅgaṃ pratiṣṭhāpya bodhicittaṃ na cotsṛjet |
[3]kṣobhayitvā ta[60]m ānandaṃ cittam āpūrya bhāvayet ||
[4] * * * * * * * * * * * * *

(Lacuna equivalent to one śloka indicated in Ms.).

tathā |
tenaiva sukharūpeṇa saṃyuktam paramaṃ śivāṃ[5] |

chags-pa med daṅ hgro-la sñiṅ ni brtse ba yi |
rnam-par rtog-pa thams cad las grol spyod pa daṅ |
ldan-pa de yi phyag-na Bde-gśegs go hphaṅ ni |
gnas-pa yin zhes rdo-rje sems-dpa rab-tu gsuṅs |

The form sphāri (from sphārin) is new; its equivalent is rgyas-pa 'increasing'. Jagati (Tib. hgro-la) is the obvious correction of jagatati in the Ms. In the same line the Ms. has śaktam and the Tib. suggests a further correction to vāñchayā

(1) Tanjur, Rgy. XLVI. 10. b. 5. The present quotation forms Chapter III Stanza 1. The Tib. is :

de-nas gsaṅ-ba bśad-par bya | śes rab thabs ni rnam sgom pas |
thugs ni rdo-rje dran pa ñid | gsaṅ-ba las kyaṅ gsaṅ-ba mchog |

In the first line the Tib. read either sāraḥ (for samyak) as in the next line or some form of guhya-, as in the title of the book. For sāratara cf. Divy 384. 26.

(2) Ch. VIII of the same work, T. Rg. XLVI, 28. a. 4. The first two words appear in their Sanskrit forms.

(3) Tib. : der bskyed-pa yi dga-ba yis |
sems ni bkaṅ-bas bsgom-par bya |

(4) The corresponding Tib. stanza is :
ji-srid rnal byor byaṅ-cub-sems | gtad-par byaṅ-ba ma yin pa |
de-srid kun dga las byuṅ bde (?) | ci yaṅ rgyun mi hchad par hthob |

(5) byaṅ-cub mchog.

bhāvayen nityaṃ ātmānam sidhyate nātra saṃśayaḥ ||
bhāvitā[1] ca yathāśakti bhaktyā sadbhāvamiśrayā |
tathāpy adyāpi naikatvaṃ na prayāsi kim arthataḥ ||

Indrabhūti-pādīya-*Jñānasiddhau*[2] *Prathamatattvanirdeśe* coktaṃ |

apratiṣṭhaṃ yathākāśaṃ vyāpilakṣaṇavarjitam |
idaṃ tat paramaṃ tattvaṃ vajrajñānam anuttaram ||

Ḍombī-pādīya-*Sahajasiddhāv*[3] uktam |

pūrvaṃ yadva ⌣[4] dvaividhyaṃ [61] bodhicittaṃ kṛtaṃ ji- [naiḥ |
tadvad atrāpi draṣṭavyaṃ prajñāvajra-samāgamaṃ |

Dohakośe Śrī-*Kānha-pādair* apy uktaṃ |

[5]bohicia-raa-bhūsia akkhohem siṭṭhaü |
pokkhara-bīa sahāva ṇia-dehĕ diṭṭhaü |
bahi ṇikkalio † kalio † suṇṇāsua païṭṭho |
suṇṇāsuṇṇa-beṇṇi-majjhem tahi ekku ṇa diṭṭho ||
aho [ṇa] gamaï ṇa ūhem jāi |
beṇṇi-rahia ĕhu niccata ṭhāi ||
Kānha bhaṇai maṇa kaha vi ṇa phaṭṭai |
ṇiccala pavaṇa ghariṇi gharĕ vaṭṭai ||
jo saṃveai maṇa raaṇa ahara[h]a sahaja pharanta |
sa parijānaï dhammagaī aṇṇa vi kim uṇa kahanta ||
paha[ṃ] vahante[ṇa] ṇia-maṇa-bandhaṇa kia[62]jeṇa |
tihuaṇa saala viphāria puṇa saṃhāria teṇa ||
sahajem ṇiccala jeṇa kia samarasa ṇia-maṇa-rāa |

(1) I have not found this stanza in the Tib.

(2) Tanj. Rg. XLVI. 39-63; divided into 20 chapters, none of which seem to bear a title equivalent to *prathama-tattvan°*.

(3) Tanjur. Rg. XLVI. 71 b- 73 b. The present extract is from Ch. I (72. a. 3):
sña-ma bzhin du byaṅ-cub-sems | rnam-pa gñis su rgyal-bas gsuṅs |
śes-rab rdo-rje mñam sbyor ba | de bzhin de-las blta-bar bya |

(4) A short syllable is wanting. Read yadvat tu or °vac ca.

(5) See the Appendix as to these Apabhraṃśa verses.

siddho so puṇa tā khaṇe ṇo jara-maraṇa vi bhāa ||
ṇiccala ṇivviappa ṇiv[v]iāra |
† uaaathemaṇu † rahia asu sāra ||
aïso so ṇivvāṇa bhaṇijjai |
jahi maṇa māṇasa kiṃ pi ṇa kijjai ||
evaṃ-kāro jeṃ bujjhi † ate † bujjhi asa-asesa |
dhamma-karaṇḍa † ho so jjhāre † ṇi[a] pahu † eraü † ve-
[sa ||

punaḥ *Saraha*-pādair [1]*Vyaktabhāvānugatatattvasiddhāv* uktaṃ |

[2]yad idaṃ sa-nimittasukhaṃ tad eva mahatāṃ nimitta-
[parihīṇaṃ |
jñānasvayambhurūpaṃ mahāsukhaṃ kalpa[63]nāśūny-
[aṃ ||
buddhy-anusāriṇi pavane satsukharūpaḥ svacittakṛtato-
[ṣaḥ |
acalas tābhyām anya[ḥ] prajñopāyātmaka[ḥ] ko'pi ||
[3]viniviṣṭendriya-vargo naṣṭavikalpo 'samāptabhavabījaḥ |
ānandabhāmayo 'sau gaganasama-śītalaḥ svāduḥ ||

(1) Tanj. Rg. XLVI. 65-71.
(2) Metre Āryā ; compare the following lines.
Tib. (69. a. 3) :
hdi ni thabs daṅ śes rab las skyes pai bde ba chen-poi snaṅ-ba gnas-pa yin te |
(3) Tib. (69. b. 3) :

dbaṅ-poi thsogs-rnams thim-zhiṅ rnam rtog ni |
zad-pa srid-pai sa-bon mi mthun bral |
dga daṅ gsal-bai raṅ-bzhin bsil gyur bai |
hdi ni nam kha lta bur śin-tu mthsar |

It will be noted that the above lines represent *verse*. In line 2 the Ms. has ānandatāmayo. My conjecture is founded on the Tib. gsal, taking into account the similarity of bh and t in a Bengali archetype. In the latter pada the Ms. has °samo pya hahaśī°. I can make nothing of the syllables pya haha ; to correct to 'py atha would spoil the metre. It will be observed that śīn-tu mthsar 'very beautiful' probably implies a reading different from svāduḥ. A Tib. equivalent of the previous couplet is apparently not forthcoming.

[1]athavā kim anenānādivāsanā[2]-samūhātivāhita-bāla-vyu-[t]pāditena | cittam eva yadi vastu rūpi na bhavati kutas tarhi bāhyārtho | atha cittam eva vastu rūpi bhavati | tathāpi tac cittam eva tad iti sarvathā bāhyārthotpattir eva nāstīti cittam evedaṃ kalpanāśūnyam | utpattivināśa-rahitam advayam iha śuddhasvabhā[64]vaṃ jñānākāraṃ parisphurati kṛtsnam | etenaitad avagatam bhavati | sva-bhāva-śuddhā bodhicittād ye khalu te sahajavinirmitāṅga-vikṣepās te sarva eva mudrākārāḥ | ye 'pi vāgvikṣepās te 'pi mantraprakārāḥ | yad api ca sahajasahajonmīlana-vispandanam[3] anavaratam asthitam asaṃskṛtam [ap]arimi-ta-nānāprakārasambhāvaceṣṭāyita-śṛṅgāra-vīra-bībhatsa-raudra-hāsya-bhayānaka-kāruṇyād bhūtaśāntādikaṃ rā-gadveṣamohamadamātsaryerṣyādikam api yat kiñcid utpa-dyate tat sarvaṃ śuddhasvabhāvaṃ jñānākāraṃ pratipha-lati | [4]sakalaṃ traidhātukaṃ cittam ida[65]m iti [4] [5]asmāt pūrvākṛtabahukṛtyopāyahetau vartyet[a] saṃsāre 'smin | prabhavati sadā 'nantasattvārthakṛtyaṃ[5]

(1) The Tib. continues, in prose (69. b. 4):
yaṅ thog ma med-pai bag-chags-kyi thsogs-kyi zil-gyis mnan pai byis pa rnams hbyed-par byed-pas ci zhig bya ste | gal te sems ñid dṅos poi raṅ-bzhin du ma gyur na | de ltar na ni gaṅ phyi-rol gyi don śes | ji ste sems ñid dṅos-poi bdag ñid du gyur ra | de ltar yaṅ hdi-dag hdi sems ñid yin-pas rnam-pa thams-cad-du phyi-rol-gyi don skye-ba yoṅ-ba ma yin te | hdi ltar ma-lus-pa hdi-dag brtags pas stoṅ pai sems ñid de skye-ba daṅ | hgag-pa daṅ bral zhiṅ raṅ bzhin dag-pai gñis-[s]u med-pai ye-śes-kyi rnam-par yoṅs-su gsal-ba yin-no | de dag-gis hdi skad-du bstan par hgyur te | raṅ-bzhin-gyis dag-pa byaṅ-chub-kyi sems gaṅ yaṅ lhan-cig skyes-śiṅ rnam-par sprul-pai yan-lag bskyod-pa ji sñed pa de-dag phyag-rgya rab tu dbye-bar hgyur la | gaṅ yaṅ dag-gi brjod-pai ji sñed pa de sñed sṅags-kyi rnam-pa o |

(2) anenādhivās° Ms.; but see Tib.

(3) lhan-cig-skyes-pa las byuṅ bai rgyun.

(4 ... 4) Tib. (70 a. 3): khams gsum sna thsogs hdi-dag thams-cad sems-kyi raṅ bzhin du gnas-pao |

(5 ... 5) This clause is not reproduced in the Tib. and may accordingly be attributed to the compiler. I am by no means sure as to its form or meaning. The Ms. has bahu *kṛyo* and varttyese-re corrected to °rttye sa (?) t (? n) saṃsāre. Cf. kṛtakṛtyo below, 66 init.

tathā ca śrūyatāṃ |
[1]kvacit kāruṇyātmā kvacid api mahārākṣasasamaḥ
kvacin mauna[ṃ] dhatte kvacid api ca maukharyam [2]asamam |
kvacit tṛṣṇālolaḥ kvacid āpi ca cintāmaṇisamaḥ
kvacin nidrāsuptaḥ kvacid api ca jāgarti nibhṛtaṃ [1] ity
ādi vistaraḥ[3] ||

[4]itītthaṃ sva[c]chanda[ṃ] sahajagatikaṃ kalparahitaṃ
nirālambaṃ viśvaṃ sthitam iti mataṃ yasya kṛtitaḥ |
karasthaṃ tasyaitat sugatapadavīprāptamahima
mahārambhapremaprasṛtaparamaṃ satsukhapadam [1] iti |

ta[66]thā |

[5]pratihatasakalavikalpā buddhir yasyeha satsukhe valati |
sa hi kṛtakṛtyo dhīmān anye ye dvipadapaśavas te [1] iti ||

tathā *Dārika*-pādair uktaṃ |

bhava eva * * * bodhicittasvabhāvena cittaṃ vijñāyate
ubhayoḥ * * samarasīkṛtvā cintyācintyavivarjitaḥ * * *
mahāgopyanilayaḥ syād yogī yogasya mahāgopyasya ||

(1) Metre : Śikhariṇī.

(2) la-lar ni mu-cor sma-bar-ro.

(3) The Tib. shows that the ' vistaraḥ ' means three or four more stanzas of lines each beginning ' kvacit '.

(4) Metre : Śikhariṇī. Tib. (70 b. 5) : de ltar gaṅ zhig lhan-cig skyes-pai rnam-rtog daṅ bral dmigs med-par | sna tshogs hdi-dag raṅ dgas spyod-pai dgoṅs ldan mkhas-pa ni | de yi lag-na bde-gśegs go hphaṅ bdag chen rtsom-pa cher ldan-pa | rab dgas gzhan don-la dga mchog-gi bde-ba dam-pa legs-par gnas |

(5) Metre : Āryā.

(6) In the volume of Tanj. Rgyud (46), in which so many of the texts drawn on by our compiler are contained, I discovered a work of Dārika containing a passage closely related to the present extract, and probably representing the actual text before us in its original form. The work is a short treatise called Mahāguhyatattva-upadeśa (Tanj. Rg. 64b-65 b), and Dārika is stated at both the beginning and end of it to have ' come from ' (vinirgata, byuṅ-ba) O-ti-ya-na or U-rgyan (Udyāna). At the end of this work occur the two following stanzas :
hkhor bar med-pai dṅos-po pai | byaṅ-chub-sems-kyi raṅ-bzhin bsgom |
gñi-gai raṅ-bzhin dbyer med-pa | sems-kyi raṅ-bzhin śes-nas ni ||

tathā *Keralī*-padair api |

tattvaṃ prakāśate śuddhaṃ prakāśāt[1] paramaṃ padaṃ |
tasmāl lakṣaṇayed[2] dhīmān niścalaṃ sūkṣmamānasaṃ ||
yāvan nābhāsatām eti tāvad abhyāsam ānayet |
prabhāsvara-pade[3] prāpte svecchākāmas tu jāyate ||

tathā *Vilāsava*[67]*jra*-[4]pādair apy uktaṃ |

saṃkṣepato bodhicittarūpaṃ niṣpādayitavyaṃ pūrvam ahaṃ mātāpitṛsamāyogāj jātaḥ ˈ tad bījaṃ ˈ tatraivāhaṃ niṣpannaḥ ˈ tasmāt siddho 'haṃ kevalaṃ smartavyaṃ |

tathātraiva *Sarvadevasamāgama*-tantr[e] nidarśitaṃ |

yas tu sarvāṇi kāryāṇi prajñayā viniyojayet |
sā 'pi śūnyapade yojyā tapo hy etan mahātmanāṃ ||

tathā 'nyatra |

mano niyamayitvā tu lakṣitavyam alakṣaṇaṃ |
anena lakṣako yogī bhave[t] tattva parāyaṇaḥ ||
[5]pratidinam advayam asamaṃ yo 'niśam anusevate tattvā-
[graṃ |
vajropamam amalam asau kāyacchāyāmayaṃ labhate ||

sems-kyi rgyu-ba kun spaṅs te | mñam-pai rom-la gnas-par bya |
gsaṅ-ba chen-po gnas med-pa | rnal-ḥbyor-ba yi gsaṅ chen sbyor ||

I have added marks of omission after bhava eva, because though bhava is represented by dṅos-po there is nothing to represent ḥkhor-bar med pai ('uninterrupted' ?). The Tib. appears to assert the identity of this bhava with the nature of bodhicitta. The Ms. had mamarasī°; I have conjectured samarasīkṛ on the analogy of samarasīkaraṇa and on the authority of the Tib., st. 2 line 2. In the concluding words of the Sanskrit there is an evident correspondence of words, but not of construction; as the last two lines of Tib. seem to imply something like the following:

(yogaḥ) mahāgopyānilayaḥ syād | mahāgopyasya yoginaḥ ||

(1) Ms. contra metrum : tatpra°.

(2) Apparently a denominative coined metri gratia; lakṣaṇeya, Mhv. I 183 may be a similar formation.

(3) Compare the title of the third bhūmi, Prabhākarī; cf. Pañcak. IV. 14.

(4) Compare note to f. 70 below.

(5) The metre appears to be Āryā, but in the first line a short syllable, such as tu, is wanting.

Samāje[1] tu Bhagavān āha |
kāya-vā[68]k-cittavajrāṇāṃ[1] samayo 'yaṃ mahādbhutaḥ |
śaśvataḥ sarvabuddhānāṃ saṃrakṣyo vajradhāribhiḥ ||
yaś cemaṃ[2] samayaṃ rakṣed vajrasattvamahādyutiṃ |
kāyavāk-citta-rāgātmā buddho bhavati tatkṣaṇād iti ||

anyatra |
vajrasya sambodhanam ekam uktaṃ
vajrānane prāṇagataṃ dvitīyaṃ |
śrī-bodhicittākṣaraṇaṃ tṛtīyam[3]
etad dhi kalyāṇamahāvrataṃ ca ||
yaṃ rakṣate bhikṣur anantahetor
yaṃ kāmuko 'nveṣayate sukhārthaṃ |
tayos tu madhye 'dvayayogaratnaṃ
gṛhṇāti yaḥ so 'kṣayatāṃ praviṣṭaḥ ||
strīsaṅgahīnaṃ na hi mokṣasaukhyaṃ
strīsaṅgahīnaṃ na bhavāgni-duḥkhaṃ |
tasmāt subuddhyā suvicāracittā[4]
gṛ[69]hṇantu śiṣyāḥ pratibhāti yac ca ||
kāṣṭhād dhavis toyam apīndukāntād
dadhno ghṛtaṃ lohakulaṃ śilābhyaḥ |
strīyonisaṅgād avinaṣṭasaukhyaṃ
gṛhṇantu yogyās tad upāyayogaiḥ ||
ayantritaṃ dhyānavaśāt kadācit
śrī-bodhicittam patate 'bjamadhye |
jñātvā tu mudrāṃ suviśuddhacittāṃ
grāhyaṃ svavaktreṇa tadā 'bjamadhye ||
aśuddhamudrābjagataṃ hi cittaṃ
grāhyacchale † nāmikayā[5] † vinaṣṭe |

(1) Compare Pañcakr. I. 2, 5.
(2) °daṃ Ms.
(3) kṛtīyaṃ Ms.
(4) citvā Ms.
(5) grāhyaṃcchalenāmikayā Ms. Read perhaps nāyikayā.

ā[1]svādanā[r]thaṃ hy amṛtaṃ viśuddhaṃ
śrī-mantriṇā mṛtyuvināśanaṃ yad | iti
tathā |
na rāgeṇa rajyate cittam na virāgeṇa virajyate[2] |
rāgārāga[ṃ] samaṃ kṛtvā mudrāsiddhis tu jāyate ||
cittaṃ prajñāsvarūpeṇa[69*] tathaivopāyarūpakaṃ |
prajñopāyasvarūpeṇa saṃvittiḥ — prajāyate || iti
śrī-*Kuddālī*-pādair *Advayasiddhāv*[3] uktaṃ |
sarvasaṃvittibhedena [4]advayadvayakalpanā |
prajñopāyamahāguhyaṃ samarasādhyam ucyate ||
doṣāṇāṃ ca guṇānāṃ ca cittam ākāram ucyate |
tan-[5]nidhyaptiḥ paraṃ jñānaṃ nistaraṅgasvabhāvataḥ ||
pātāla-guḍikā khaḍga-yakṣiṇī pādukāghaṭaṃ |
rasāñjanaṃ ca divyaṃ ca svayaṃ sidhyati nānyathā ||
deśanāpadayogena Buddho[']dvaya [6] kalpitaḥ |
[7]paramārthācintyarūpeṇa na Buddho nāpi cādvayaḥ ||
vāsanākṣayaḥ kartavyo yatnenāpi vipaścitā |
anyathā na ca śuddha[70]tvaṃ kalpāsaṃkhyeyakoṭibhiḥ ||
niḥsvabhāvasvarūpeṇa prajñābhogas[8] tu saṃsthitaḥ |
upāyo bhāvajanako Bhadra-pādena deśitaḥ ||
† [9]candra sūryo parāgeṣu prajñāvajraprayogataḥ |
vilīne † advaye jñāne buddhatvam iha-janmani ||
† [10]paramāścoviṇā † pāda Indrabhūti[ḥ] † sa-Lakṣmibhiḥ |

(1) °śvā° Ms.
(2) As each -ṇa spoils the metre, I have supposed the line to have been adapted by the compiler.
(3) The Advaya-siddhi-sādhana of T. Rgy. 45. 63-4 is a different work.
(4) °nādv° Ms.
(5) vyăptiṃ Ms.
(6) Lacuna marked in Ms. Read °yaśca ?
(7) Anapaestic hypermetron.
(8) jño Ms.
(9) This stanza is probably corrupt; we may perhaps read °sūryau... vilīnāv. parāga is given by BR as meaning 'eclipse' but without 'Belegstelle'.
(10) This line, clearly corrupt, doubtless contains a reference to the sorceress Lakṣmīṃkarā, sister of Indrabhūti (Tāran. p. 325); also, as Prof. Poussin suggests, to Paramāśva (ibid. p. 106).

Vilāsavajra[1] † guḍarī † Padmācāryo mahākṛpaḥ ||
Dharmapādasya kramato Bhadrapādaḥ samāgataḥ |
ekābhiprāya eteṣāṃ advayajñāna uttame ||
trayodaśī ca vikhyātā bhūmir Vajradharī śubhā |
trikoṇākārasambhūtā Dharmodaya[2] iti smṛtā ||
candrārkavārisaṃpūrṇā prajñārūpā mahoj[j]valā |
saukhyāt sarvaṃ ma[71]hāsaukhyād buddhatvāvāptikā[riṇī ||
yogo 'yaṃ Bhadrapādena kathitaṃ mama līlayā |
samādhir amṛtaṃ nāma satyaṃ satyaṃ na cānyathā || iti

Ghaṇṭāpādīya-Pañcakrame[3] 'py uktam | idānīm[4] maṇipūraka[5]-kramo abhidhīyate | *samaya*-[6]mudrā-*mahā*yoga-vidhānena vajrasyāgre[7] maṇau bodhicitte gate yādṛśaṃ sukham[8] utpadyate gurūpadeśatas tat samyak samupalakṣya sthirīkṛtya tanmayatām upanītaṃ[9] vajradharatvam ihaiva janmani saṃjanayati[10] niyatam evāvicāreṇeti |

dvitīyakramo[11] 'pi [1] *kar*ākhyā-[12]mudrā-dvāreṇa pūrvavad upalakṣya sthiratāṃ gataṃ[13] bodhicittaṃ śāśvatarūpaṃ

(1) Vilāsavajra wrote a commentary on Nāmasaṃgīti, extant at Cambridge (Add. 1708). He appears to have lived at Ratnadvīpa (Cat. p. 204).

(2) This name does not correspond with the known enumerations of the bhūmis; cf. Dh-saṃgr p. 49.

(3) A short tract, preserved under the title *Pañcakramopadeśa* in RAS. Hodgson Ms. 35 (Cat. p. 28. 4). The present extract occurs in the Ms. ("H") at 46. b. 7. Our Ms is called 'A'.

(4) °*nīṃ*. A.

(5) maṇipūraka in a mystic sense (nābhi-cakra) in Haṃsa-up § *3*.

(6) See 'Gestes de l'officiant (A. Mus. Guimet; Bibl. Et. VIII) p. 117, 103. *samāyo*° H.

(7) *vajrāgre* H.

(8) sukhaṃ sañjāyate tat sukhaṃ samyag upal° H.

(9) upagamya.

(10) jāyate A.

(11) me A.

(12) karma-mudrā prakāreṇopalabhya H.

(13) ānītam H.

paramārtha[1]-nirvi[72]kalpasvabhāvaṃ[2] jātaṃ sadvajradharatvaṃ sampādayatīti |

tṛtīyakramo 'pi ׀ pūrvānubhūtaṃ smaraṇasambhūtaṃ *dharma*mudrā[3]-*mānasī*mudrā-prabhavaṃ samyaksthiratāṃ gataṃ vajradharatvaṃ janayat[ī]ti

caturthakramo 'pi ׀ *maṇipūrak*ākhya ucyate ׀ cittaṃ sarvagatam avalambanarahitaṃ sakalasthiracalasvabhāvaṃ traidhātukavyāpinī[4] – śūnyatā-mahāmudrā-samāliṅgitam acintyasvabhāvaṃ guruprasādād utpannaṃ sthirīkṛtaṃ mahāvajradharatvaṃ sampādayati sakalamahāmudrāsukhaṃ janayati ||

Guhyāvalyāṃ[5] *Daṅḍī*-pādair apy uktaṃ |

[6]tatrādau viramasya śeṣapadavīrāgasya madhyakṣaṇe
tyaktvā [73]strīsukham anyad akṣar[7]asukhaṃ gṛhṇāti yas
[tanmayaḥ |
sa śrīmān ghanasāramudraṇavidhau vijño guror ājñayā
svānandāsavapānaghūrṇitamanā nābhyeti mohaṃ su-
[dhīḥ[8] ||

(1) °rtharūpa H.

(2) kalpakatvam upagatam vajra° H.

(3) °drākhyā H.

(4) °nīṃ śūnyatāmma° °nīśūnyama° H.

(5) Comm. preserved in Camb. Add. 1699, II ("C"). A description of the Ms. (of AD. 1198) was given by me in the Or. series of the Palæogr. Soc. Pl. 81. Punctuation with half-daṇḍas is found in the Ms.

(6) Stanza 3 of the work. Metre : Śārdūlavikrīḍita.

(7) °yasukham C.

(8) Commentary (Cambridge, Add. 1699. II f. 4 a 1) : idānīṃ sampradāyavidaḥ prabhāvātiśayam āha | *tatrādāv* ityādi | *tatra* sahajalakṣaṇe tasminn *ādau viramasya* cyutikṣaṇalakṣaṇasya *śeṣapadavīrāgasya* āntyāvasthā ׀ ānanda ׀ paramānanda viramānandasya ca *madhyakṣaṇe* rāgavirāgayor madhyāvasthāyāṃ ׀ *tyaktvā* vihāya ׀ *strīsukhaṃ* pūrvamudrādvaya-samadhigatakṣarasukhāt ׀ *anyad akṣayasukhaṃ* pūrvoktākṣaralakṣaṇaṃ *gṛhṇāti* ׀ sākṣāt kurute | sarvākāravaropeta-śūnyatāsamāliṅganatāḥ | *yas***tanmayas* tanmayī-bhavati ׀ sarvavikalpāpanayataḥ satatānandamayamūrtir avatiṣṭhate ׀ *sa śrīmān* ׀ sarvākāravarope-

* The Ms. now reads adva ra [this syllable marked for deletion] yas°. dva is a correction. The original reading was perhaps atha yas ... which was altered later to advayas by a corrector who forgot that *yas* was in the *mūla*.

[1]priyā-saṅgāt pūrvaṃ yad adhigatam ātyantikasukhaṃ
tad evedānīṃ cet kim anu varamudrādhigamanaṃ |
ihāste saṃvid[2] bāhya-sukhaviṣayād anyad aparaṃ
tataḥ ko 'py eṣo 'nyaḥ sahajasukha-śambhuḥ prabhavati[3] ||
[4]adhiṣṭhāne dhanye janita-vara[5]-karmaṇy api sure
prabhāvaḥ ko 'py esa dhvanayati tad antar vinihitaṃ |
prabhāvasyābhāvāt paśusadṛśayogeśvaranaraḥ
suro 'py antaḥśūnyo mṛduguruśilākalpitavapuḥ[6] ||

taśūnyatayā satatāliṅgitamūrtiḥ | sa eva *ghanasāramudraṇavidhau vijñaḥ* | bodhicittāyatana-viṣaye kathaṃ | *guror ājñayā* [4 b] savacanāvacanalakṣaṇayā | phalam āha | *svānandāsavapānaghūrṇitamanāḥ* | sa hi ānandaḥ | sahajānandaḥ | anāvaraṇamahāsukhalakṣaṇaḥ | sa evāsavo madyaṃ | tasya pānaṃ | nirbharāsvādanaṃ | tena ghūrṇitamanāḥ | sarvavikalpāpagatamanāḥ | *nābhyeti* | punar nādhigacchati | *mohaṃ* | cyutikṣaṇalakṣaṇaṃ *sudhīḥ* sarvavikalpāpagamād anāvaraṇabuddhiḥ || 3 ||

(1) St. 11. Metre : Śikhariṇī.

(2) *vidvān svasu°* A.

(3) Comm. : idānīṃ bāhya- dvīndriyasamāpattisukhād anāvaraṇamahāsukhasyātiśayam | āha | *priyāsaṅgād* ity ādi *priyāsaṅgāt* karmasaṃkalpalakṣaṇāt | *pūrvaṃ* tatsaṃbhogāvasthāyām | *yad adhigatam* yad anugataṃ | *ātyantikasukhaṃ* | [9 b] anyalaukikasukhāpekṣayā *tad eva* bāhya-sukham *idānīṃ cet* | adhiṣṭhānāvasthāyām api tadā *kim anu* | kim iti bāhyamudrāsukhānubhavanaṃ vihāya | *varamudrādhigamanam* | sarvākāravaropetaśūnyatānusaraṇaṃ yogīśvarāṇāṃ | *iha* sarvākāravaropetaśūnyatāyām utpāditamahāsukhād adhikatvena *saṃvid* vā śaṃvid vā samyagjñānam | *āste* saṃbhavati | *bāhyasukhaviṣayād anyad aparam* tato 'dhikam | *tato* bāhyasukhāt | *ko 'py eṣo' nyaḥ sahajasukhaśambhuḥ prabhavati* | anāvaraṇamahāsukhasvayambhujñānalakṣaṇaḥ prakarṣeṇa pravartate || 11 ||

(4) St. 13.

(5) *°vaka°*.

(6) Comm. : idānīm adhiṣṭhāna-jñānādhiṣṭhānajñānaṃ | sa dṛṣṭānvayavyatirekam āha | *adhiṣṭhāna* ityādi | adhiṣṭhāne samutpanne svādhiṣṭhānajñāne *dhanye* labdhātiśaye yogīśvare | tathā *janitavarakarmaṇy api sure* samāsāditapraśastakarmaṇy *api sure* [10b] śakrādau *prabhāvaḥ* | sāmarthyātiśayaḥ | *ko 'py eṣaḥ* | anirvacanīyaḥ | *dhvanayati* pratipādayati | tata idantā nirdeśyā | *antarvinihitaṃ tac* cetasi vyavasthitam | *prabhāvasya* śrīgurujanitasy*ābhavāt* asattvāt | *paśusadṛśaḥ* prabhāvābhāvāt paśubhiḥ samānaḥ | *yogeśvaranaraḥ* | yogeśvaro 'pi pumān yathā *suro 'py antaḥśūnyaḥ* prabhāvarahito | *mṛduguruśilā kalpitavapuḥ* | mṛdu-bṛhat-kaṭhina-khaṇḍalakṣaṇa-śilākalpitavapuḥ | tatsamānaśarīraḥ || 13 ||

A mystical meaning of svādhiṣṭhāna is given by Deussen Sechzig Up.

[74][1]ānandadvayamadhyajakṣaṇam [2]ati-kṣudraṃ na saṃlakṣyate
tatkāle katham ākarotu manasā vajrābjayogāt padaṃ |
tasmād akṣarasaukhyam eva sujanair āśrīyate yatnataḥ
sthitvā tatra ciraṃ samāhitajano gṛhṇāti tattvam punaḥ[3] ||
[4]dvidhā tattvajñānaṃ savacanam avācyaṃ[5] kim api ca
kramaty aṅgād ekaṃ yad aparam ito[6] na kramati ≚ |
dvayor ekatve yaḥ satatam avirodhāt[7] prabhavati
svataḥ siddhaḥ so 'yaṃ bhiduradhara-mārgottara-guruḥ[8] ||

p. 675, occurring in the same passage of the Haṃsa-up., cited above f. 71, cf. Pañcakr. Ch. IV.

(1) api A.

(2) °ti comm.

(3) idānīṃ bāhyaprajñopāyāt ' sahajajñānodayadaurlabhyam āha | *ānandadvaya* ity ādi ' *ānandadvayamadhyajakṣaṇaṃ* sahajaṃ vyākhyātam eva | tat ksaṇam *atikṣudram* ' atyalpakālāvasthānāt ' ayaṃ sampradāyakair *na saṃlakṣyate* ' na samyag niścīyate | *tat-kāle* atikṣudre ' *katham ākaroti* manasā ' katham ākalayati cetasā *vajrābjayogāt* dvīndriyasamāpattitaḥ | *padaṃ* mahāmudrāsthānaṃ *tasmāt* ' ṣaḍaṅgayogena ' *akṣarasaukhyam eva* bodhicittaniṣyandataḥ | [8 b] *sujanair* yogīśvaraiḥ | *āśrīyate yatnataḥ* yatnātiśayataḥ ' *sthitvā* avasthito bhūtvā *tatra* niṣyandāvasthāyām *ciraṃ* cirakālaṃ *samāhitajano* labdhasamādhānaḥ ' *gṛhṇāti* pratipadyate ' *tattvaṃ punas* tu yo bhavatīty arthaḥ || 9 ||

(4) St. 22.

(5) °canavācya° A.

(6) idam A.

(7) abhiyogāt, comm.

(8) Comm. : idānīṃ tattvajñānaprabhedam āha | *dvidhety* ādi | *dvidhā* dviḥprakāraṃ | tattvajñānaṃ tattvāvabodhaḥ ' [*sa*]*vacana*[*ṃ*] guruvaktrāt karṇamūlikayāvagataṃ ' *avācyaṃ* ca śrīguror avacanād eva | prabhāvātiśayāt tasmin niṣpannaṃ | *kim api* cāścaryajanakaṃ ' tacca dvitīyaṃ puruṣaviśeṣātiśaye ' *kramaty aṅgād ekaṃ* yathāyogena sambandhanīyaṃ na yathāsaṃkhyena ' ekaṃ dvitīyaṃ śrīguror aṅgāt saṃtānāt ' sacchiṣyasaṃtānaṃ yāti ' *yad aparam* prathamam [|] *itaḥ* kalyāṇamitrāt ' na tadaiva śiṣyasaṃtānaṃ yāti ' yad upadiṣṭaṃ ca śruticintābhāvanābalāt | kadācit tataḥ śiṣyaḥ phalam āsādaṃ [16 a] *dvayor ekatve yaḥ* ' anayor ekatve ' svādhiṣṭhānajñānotpādāt ' yam arthaṃ śiṣyasaṃtāne janayati tam evārthaṃ svavacanakramād api niṣpādayati | *satataṃ* ' nirantaraṃ ' *abhiyogād* yad yogātiśayāt *prabhavati* ' prakarṣeṇa niṣpādayati ' [*sv*]*ataḥ siddhaḥ* svayam eva niṣpannaḥ ' *so 'yam* sa evāyaṃ

tathā *Yamāntaka-tantre* |

dhvajavīthīṃ tato dṛṣṭvā kṣīraṃ tatra prasādhayet |
kṣīrābhyāsayogena[1] mahāmudrāpi sidhyati |

tathā *Saraha*pādaiḥ *Prabandhe* 'py uktaṃ |

j[2]aï visaaṃhi ṇa ṇullanti†ai tamu†buddha[75]tumu†keṽu |
seü-rahia ṇaü aṅkurahi taru-sampatti ṇa jeṽu |

[3]aho gāḍhā loke paricitir iyaṃ vibhrama-vidhau
bhavād anyo mokṣaḥ pṛthag iti tam enaṃ mṛgayate |
abhūmi[ś] ce[d] dṛṣṭaḥ[4] sad asad†asadāgrāhatamasām†
idaṃtātītaṃ ca trijagad iti bhedaḥ katham ayaṃ ||

[5]yad yac chṛṇoti paśyati jighraty aśnāti vetti sa[ṃ]spṛśati |
gambhīrodāratayā tad avehi Samantabhadrābhaṃ ||

etā eva hi tā avehi vanitāḥ śrī-Vajra-nārī-gaṇair[6]
etān eva hi tān avehi puruṣāṃś Chrī-Māṇḍaleyān api |
etām eva hi tām avehi mahatīṃ śrī-Vajriṇaḥ svāṃ tanūm
evaṃ te prakṛtiprabhāsvaram idaṃ siddhaṃ jagannāṭa-[kaṃ ||

[7]śāste[76]ti śiṣya iti duḥkhasukhaṃ tatheti
janmeti nāśa iti karma phalaṃ tatheti |
kiṃ vistareṇa bhuvanatrayam e[va] tasya
līlāyitaṃ Bhagavataḥ Surateśvarasya ||

tathā coktaṃ *Devendraparipṛcchā-tantre*[8] |

bhidura-dharamargottaraguruḥ [1] mahāvajramārgātiśayena śrīguru-śabdābhidheyaḥ || 22 ||

Bhidura has hitherto been found in Lexx. only, with the meaning of vajra.

(1) Scan bhiāsa ? On Mahāmudrā see Pañcakr. VI. 28, id. ṭipp. ad 50 b. and Sar. Dās p. 831 quoted below.

(2) On this verse see the Appendix.

(3) Metre : Śikhariṇī

(4) °ṣṭā ? with idantā° cf. Sarvad. 14. $_6$ and comm. on Guhyāv. 11. supra.

(5) Metre : Āryā.

(6) °ṇār Ms.

(7) Metre : Vasantatilaka.

(8) The present passage (St. 1-4) is also quoted in Maitreyanātha's comm. on the Caturmudrānvaya .... nirdeśa of which I discovered a fragment ;

e-kāras tu bhaven mātā va-kāras tu pitā smṛtaḥ |
bindus tatra bhaved yogaḥ sa yogaḥ paramākṣaraḥ[1] ||
e-kāras tu bhaved prajñā va-kāraḥ Suratādhipaḥ |
binduś cānāhataṃ tattvaṃ taj-jātāny[2] akṣarāṇi ca[3] ||
yo vijānāti tattvajño dharmamudrākṣaradvayaṃ[4] |
sa bhavet sarvasattvānāṃ dharmacakrapravartakaḥ ||
yo 'viditvā paṭhen nityam akṣaradvitayaṃ janaḥ |
sa bāhyo Buddha-dharmāṇāṃ dhanivad[5] bhogavarjitaḥ ||

ta[77]thā |

niṣpīḍya kamale vajraṃ bodhicittaṃ ca notsṛjet |
trailokyaṃ tanmayaṃ kartuṃ vaidyavākyaṃ na laṅghayet||
ākāśe śaśisaṃkāśaṃ vīraṃ brahmāṇḍagocaraṃ |
dhyāyād dvayodaye bhūtam advaitapadadāyakam | iti ||

tathā |

śukrākṣaraṇayogena bhāvayet paramākṣaraṃ |
adhāre cyutim āpanne ādheyasya virāgatā ||

pustake *Ārya-deva*-pādair bhāvanopadeśaḥ spaṣṭākṣareṇoktaḥ |

udyāne vijane śrāvakādi†uktaṃ śa†rahite paramārthasatyālambanapūrvakaṃ *svādhiṣṭhāna*krameṇa vajrasattvarūpam ātmānaṃ niṣpādya prathamarūpādi-trividhaviṣayam āsvādya tad anu śodhanādividhinā sa[78]rvāhāram abhisa[ṃ]skṛti-siddham adhyātma-kuṇḍam anusmṛtyātmākṛtiṃ samādhisattvasya mukhe triśikhāgniṃ[6] juhomīty ahaṃkāram utpādyābhyavaharati | tataḥ sukhena pariṇāmati rasāyanaṃ ca bhavati | evaṃ kāyavajraṃ saṃtar-

now Camb. Univ. Library or. 149. fol. 2 a 3. Variants of this Ms. (C) are noted below. Same extract in Nāma-saṃg.-ṭipp. ad. 55.

(1) ādbhutaḥ C.

(2) jñātani C.

(3) C. adds a third stanza, again giving the mystic meaning of E-VA-M. Compare the Prakrit verse evaṃ-kāro' at f. 62. above.

(4) Prof. Poussin compares Pañcakr. III p. 34. 56.

(5) So C. ; A. unmetrically *anthāniva* (?)

(6) Pañcakr. I. 225.

pya yāṃ kāṃcit[1] svābhaprajñārūpeṇa sarvālaṃkṛtagātrā trivali-taraṅgabhaṅgābhirāmā atyantakṛśa[2]madhyaroma-raj[j]v-antaritavipulagambhīranābhideśā jaghana-ghana-nitamba-stabdhaśṛṅgāra-lalita-komalagati-sasmita-vadanā saumyadṛṣṭyā mahāsukhānurāgaṇatayā 'ṅke vyavasthitā | tato "mahāsiddhiṃ niṣpādayāmī"ti dṛḍhāhaṃkāram u[79]tpādyāliṅganacumbanacūṣaṇa-kucagrahaṇa-pulakatāḍana - daśananakhadānamardana - śītkāra-kokila - bhṛṅganāda-nāḍīsaṃcodanādikaṃ kṛtvā śūcī-kurparādi-karaṇa-pramodanatayā pracalitamuktāhāravalaya-kaṭaka-keyūranūpura-vajra-padma-saṃgharṣaṇāt prajñopāya-samāpattyā skandhādisvabhāvāt sarva-tathāgatā[nā]ṃ mūrdhānam ārabhya dvāsaptati-nāḍīsahasrāṇi[3] nirjharadhārākāreṇ†ālikālidra † vibhūya rāga-virāga-madhyarāga-krameṇa tataḥ prajñāpāramitādi-svarūpān pratyātmavedyān karoti | evaṃ śrī-Mahāsukhasamādhim[4] abhyasya prāptotkarṣo yogī tatraiva gaṇamaṇḍale nigrahānugrahe[80]ṇa sattvān paripācayet | evam punaḥ punar bhūtakoṭim praviśya punaḥ punar hy utthāya pañca tathāgatarūpān pañca kāmaguṇān āsvādayati yathā na mlāyate manaḥ [|] tato nirvikalpo mahāyogī svātmanaḥ sarvabhāvasvabhāvapratipādanāya loke garhitaṃ viśodhya pra[c]channe pradeśe sthitvā 'bhyavaharati | tathā ca mudrābandho na maṇḍalaṃ na caityaṃ na ca pustakavācanaṃ na kāyakleśaṃ[5] na paṭakāṣṭhapāṣāṇapratimāṃ praṇamati na Śrāvaka-Pratyekabuddhaṃ na tithinakṣatramuhūrtakālāpekṣaṇaṃ karoti | sarvaṃ etad adhyātmanaiva sampādayati [||]

(1) Sic Ms. ; yā kācit ? for svābh° Poussin compares *ibid.* 1. 55.
(2) kṛṣa Ms.
(3) Cf. Jolly, Medecin p. 44. 2.
(4) Cf. Pañcakr. II. 1.
(5) śaḥ Ms.

vane bhikṣām bhramen nityaṃ sādhako dṛḍhaniścayaḥ |
dadati bha[81]yasaṃtrastā bhojanaṃ daivyamaṇḍitam ||
atikramet trivajrātmā nāśaṃ vajrākṣaraṃ bhavet |
surīṃ nārīm[1] mahāyakṣīm asurīṃ mānuṣīṃ api ||
prāpya vidyāvratam kāryaṃ trivajrajñānasevitam [1] iti |

evaṃ laukikadhyānam apanīya manorājyam apahāya sadāpraruditamanā[2] yoginībhiḥ saha ramamāṇo yathā rājā *Indrabhūtis*[3] tadvat kalevaram parivartya vrajakāyo bhūtvā 'ntaḥpureṇa sahāntardhāyāṣṭaguṇaiśvaryaguṇānvito buddhakṣetrād buddhakṣetraṃ gacchati |

yathoktam *Mūlasūtre* |
sarvadevopabhogais tu sevyamāno yathāsukham |
svādhidaivatayogena svam atmānaṃ prapūjayet[4] ||

*Sarvadevamāgama*tantre[82] 'py āha |
dvayendriya-samāpa[t]tyā dhyeyo[5] sa vidhir antare |
harṣacittaṃ muneḥ siddhau mahāsukham iti smṛ[ta]ṃ ||

tathā sevayan pañca kāmaguṇān pañcajñānārthī rāgiṇaḥ sadeti |
evaṃ buddho bhavec chīgraṃ mahājñānodadhiprabhuḥ |

yaḥ punar aśaktito vā svarucyā[6] vā vidyāvrataṃ na carati tena jñānamudrāsamāpattyā[7] bhāvanīyaṃ | tad avatāryate [1] parvatādi-mano[']nukūle deśe yakṣiṇīkiṅkarādīni bhaktasarāvanimittaṃ sādhayet | athottarasādhakād vā

(1) rïṃ Ms.
(2) Final syllable indistinct.
(3) The following (corrupt) passage from the *Dohakośa-pañjikā* (Calc. Ms. 24. 5) shows the reputation of I. as a hedonist: *yadā Indrabhūtipādena ... khāne pānena pañcakāmopabhoge suratakrīḍā.* Cf. Pañcakr. III. ṭip. 1. 77.
(4) See Poussin's Bouddhisme p. 155. n. 6.
(5) dhyā yā Ms. Perhaps jyāyān [V. P.].
(6) °rūcyā Ms. Possibly for asvarucyā.
(7) Possibly so called in contradistinction to the practices enjoined above, these being apparently designated kármamudrā (Śar. Ch. Das, Tib. Dict. p. 831, col. 1 fin); cf. 90 infra, med, and Pañcakr. p. 34 supra cit.

mahāsa[t]tre vā bhakta-sarāvamātraṃ niṣpādya *prathamaṃ* tāvad sādhakenānādisāṃsārikaduḥkham anusmṛtya nirvāṇasukhakāṅkṣayā sarvasaṅgapari[83]tyāginā bhavitavyaṃ | antaśo rājyaiśvarye 'pi duḥkha[1]saṃjñinā bhavitavyam | *dvitīyaṃ* tilamātreṣv api vastuṣu parigrahabuddhiṃ tyajet | *tṛtīyaṃ* paramārthasatyaṃ saṃdhāya kāyajīvitanirapekṣeṇa bhavitavyaṃ | *caturthaṃ* yathoktaṃ *Samādhirāja*sūtre |

tasmāt tarhi kumāra bodhisattvena mahāsattvena imaṃ samādhim ākāṅkṣatā kṣipraṃ[2] cānuttarāṃ samyaksambodhim abhisamboddhukāmena kāyajīvitānadhyavasitena bhavitavyam | tathā laukikāṣṭasiddhayaś ca na prārthayitavyāḥ vikṣepatvād vaivartikatvāc ca ||

tathā coktaṃ *Guhyasiddhau*[3]

prayogādī[ṃ]ś ca tattvena[4] varjayet tattvavit sadā |
vajrasattvasyāhaṃkāraṃ[5] muktvā nānya[84]tra kārayet ||
prayogo 'pi na budhyeta śuddhatattvavyavasthitaiḥ |
nairātmyapadayogena yāvat tat pratyavekṣyate ||
niḥsvabhāvapadasthasya divyopāyānvitasya[6] ca |
sidhyate nirvicāreṇa yat kiṃcit kalpanoditaṃ[7] ||
bhāvanāyoga-sāmarthyāt svayam evopatiṣṭhate |
tat sarvaṃ kṣaṇamātreṇa yat kiṃci[t] siddhilakṣaṇam[8] | iti

(1) °*khaṃ* Ms.

(2) °*prapañcā* Ms.

(3) Quoted above, 59. The present passage = T. Rg. 46. 23. a 2 See below note 8.

(4) Probably yatnena : see Tib.

(5) Ms. (unmetrically) tvaṃ tadrūpaṃkkrūram, where drū must be corrupted from ha and ṃkkū for ṅkā. Our correction though it gives a line metrically rare (Hopkins, Great Epic p. 452) is substantially certain in view of the Tib. : rdo-rje sems-dpai ṅa-rgyal-ñid

(6) °yā pratasya Ms ; but Tib. ldan-pa ' provided with '.

(7) °cod° Ms. Tib. *h*byuṅ.

(8) The Tibetan version of these four stanzas runs thus :
sbyor-ba-la sogs hbad-pa yis | de-ñid-rig-par rtag-tu spaṅ |
rdo-rjes sems dpai ṅa-rgyal ñid | spaṅs-nas gzhan-du mi byao ||

ato bāhyāṅganām apanīya[1] hṛdgatajñānamudrayā saha samāpattyā 'śīghrataraṃ mahāvajrapadaṃ niṣpādayāmīti' sāhasam avalambya | ekākinā gurūpadeśato dhyātavyaṃ |

ato yatnena kuśalavighātahetavaḥ parihartavyāḥ vikṣepopaśamāya *Bhusukra*caryām ā[85]cared | anena krameṇa | ' bhu ' iti bhuktvā | ' su ' iti suptvā ' kra ' iti † kratiṃ † gatvā tanmātram eva smarati | unmattavratena vā caritavyaṃ |

yathoktaṃ *Guhyasiddhau* |

unmattarūpam āsthāya maunībhūtvā samāhitaḥ |
svādhidaivatayogena paryaṭeta[2] piśācavat ||
bhaikṣaparyaṭanārthāya na pātra[ṃ] saṃgrahed[3] vratī |
bhuktojjhitaṃ tu saṃgṛhya rathyākarparamallakaṃ ||
tatraiva paryaṭeta bhikṣāṃ yatamānaṃ tu bhakṣayet |
bhakṣayitvā tu[4] tat tasmiṃs tṛptas tatraiva tat tyajet ||
kaupīnaṃ tu tato dhāryaṃ sphuṭitaṃ jarjarīkṛtam |
digambaro 'thavā bhūtvā paryaṭeta[5] yathecchayā ||

Sarvarahasya-tantre 'py uktaṃ

[6]ye tu[7] nairātmyasambhūtā advayajñānasambhavāḥ |
iṣṭā[86]niṣṭa-vinirmuktā na kiṃcit praṇamanti te ||

dag-pa-de-ñid-la gnas-pas | sbyor-ba rnams kyaṅ mi bya ste |
dam thsig dag ni ñams par ḥgyur | ñams pas yid ni sdug-bsṅal ḥthob ||
bdag-med rnal-ḥbyor ldan-pa yi | ji srid de la stogs gyur-pas |
dṅos-med go ḥphaṅ-la gnas nas | thabs bzaṅ dag daṅ ldan-pa yi ||
rtog-las gaṅ zhig ḥbyuṅ-ba-rnams | ma brtag-par ni ḥbyuṅ-bar ḥgyur |
bsgom byai sbyor-bai stobs-kyis ni | dṅos grub-mthsan ñid gaṅ ci 'aṅ-ruṅ ||

(1) Cf. Pañcakr. p. 34, ll. 45-47, 76.
(2) parghaṭet Ms.
(3) grah is not found elsewhere as a simple verb of 1st conj.; but the form can hardly be due to the copyist.
(4) Ms. tta.
(5) Ms. °ṭed.
(6) Kanj. Rg. 8. 207. b. 1. (verse 3 of the tantra).
yaṅ dag bdag med las byuṅ zhiṅ | gñis med ye śes las byuṅ ba |
sdug daṅ mi sdug rnam spaṅs pa | ci la 'aṅ phyag ni mi thsal to |
(7) tta Ms.

ityādi vistaraḥ

maunaṃ hi śīghram eva tattvam uddīpayati[1] ' ato yatnatas tad vihitavyaṃ |

yathoktaṃ *Mahāmāyottara*-tantre |

⏑ ⏑ ṣaṇmāsato 'vaśyam mūkībhāvaprasaṅgataḥ |
dīpyate 'sau mahāyogī yoginībhir upāsitaḥ ||

antaśo bhikṣāyā alābhe 'pi yoginā saumanasyam eva kartavyaṃ tattvabhāvanā ca |

yad uktaṃ *Buddhakāpālatantre* |

yo[2] hi tyakte yogī bhavet tattvaparāyaṇaḥ ' sa tu na hi śūnyatābhāvam dadātītyādi vistaraḥ '

nirvikalpo yadā vīraḥ sthitiṃ hitvā tu laukikīṃ |
ācare[t] sarvakāryāṇi buddhāḥ paśyanti[3] taṃ sadā ||
bālavad vicared yu[87]ktyā sarvata[ś] chinnasaṃśayaḥ |
nirābhāso[4] yadā yogī tadā varṣanti saṃpadaḥ ||
aśeṣapāpayuktānāṃ mohāvaraṇa-susthitā[ḥ] |
unmattavratayogena ṣaṇmāsāmoghasiddhayaḥ ||
sarvabuddhān svayaṃ paśyet sarvakāmaiḥ prapūryate |
na kṣīṇo na ca hānitvaṃ svecchāyur jāyate vapuḥ ||
⏑ gambhīrapadaṃ nityaṃ gacchaṃs tiṣṭhan niṣaṇḍakaḥ[5] |
prabhāsvaravijñāna kauśalyād
yogināṃ lakṣaṇe sadā |
anenaiva hi yogena cittaratnaṃ dṛḍhībhavet |
adhiṣṭhānaṃ ca kurvanti buddhā bodhipratiṣṭhitāḥ |

(1) Ex conj.; cf. *dīpyate* below. *udīpay°* Ms. Prof. Poussin contrasts the teaching of Mhvagga IV. I. § 13. *vihit°* for *vidhātavyaṃ ?*

(2) *yā* Ms.

(3) Compare the sūtra ap. Śikṣās. 201. 14; *buddhā bhagavantaḥ .... mama sākṣiṇaḥ.*

(4) Free from false semblance; cf. Laṅkāv. I. 48. quoted below. Typical ābhāsâs are the doctrines of the Śrāvaka-and Pratyeka-buddha- yānas and of absolute heretics (tīrthikas) ibid. 55. 3.

(5) Sic Ms. Read *niṣaṇṇakaḥ* given by Wilson (not in B.²) as adj = *niṣaṇṇa.*

(6) Cf. Pañcakr. V. 1 et al.

evaṃ † bhūnivistas[1] † tu bhāvayed bhāvatatparaḥ ||
yāvan na khidyate cittam samāhitamanāḥ sudhīḥ |
syannas tu [88] paryaṭet paścād yathārucitaceṣṭitaḥ ||
bhāvayan vipulām bodhim īṣad unmīlitekṣaṇa[ḥ] |
hasan jalpan kvacit tiṣṭhan kvacit kuryāt pravartanaṃ |
bhāvanāsaktacittas[2] tu yathā khedo na jāyate ||
evaṃ samādhiyuktasya nirvikalpasya mantriṇa[ḥ] |
kālāvadhiṃ parityajya sidhyate 'nuttaraṃ padam | iti

evaṃ mṛdumadhyādhimātra-bhedena vayasānurūpeṇa pakṣād vā māsād vā yāvat ṣaṇmāsād vā 'bhyasyamānasya mahāmudrāsiddhinimittam upajāyate[3] |

tatredaṃ nimittaṃ |

sūkṣmarūpaṃ laghusparśaṃ vyāptisamprāptam eva ca |
[4]prakāśaṃ caiva sthairyaṃ ca vaśitvaṃ kāmāvasānikam | iti | [89]

punar api svapna-nimittam[5] āha śrī-*Guhyasamāja*-mahāyogatantre |

bodhijñānāgrasamprāptaṃ paśyate buddhasuprabhaṃ |
buddhasambhogakāyaṃ[6] ca ātmānaṃ laghu paśyati ||
traidhātukamahāsattvaiḥ pūjyamānaṃ ca paśyati |
buddhaiś ca bodhisattvaiś ca pañca kāmaguṇai[r] dhru-[vaṃ ||
pūjitam paśyate nityaṃ mahājñānasamaprabhaṃ |
vajrasattvamahāvidyaṃ vajrasattvamahāyaśaṃ ||
svabimbaṃ paśyate svapne guhyavajramahāśayaḥ |
praṇamanti mahābuddhā bodhisattvāś ca vajriṇaḥ |
drakṣyanti[7] īdṛśān svapnān kāyavākcittasiddhidān ||

(1) *sic : lege* bhūminiviṣṭas ?
(2) °śakta Ms.
(3) Cf. Pañcakr. VI. 28.
(4) This line is unmetrical in its present form : should we read vaśi ?
(5) Prof. Poussin compares Wassil. Buddh. 213 (195).
(6) *cātm*° Ms.
(7) *kṣantīdṛ* Ms.

sarvālaṃkārasampūrṇā[ṃ] surakanyāṃ manoramāṃ |
dārakaṃ dārikām paśyet sa siddhim adhi[90]gacchati ||
daśa-diksarvabuddhānāṃ kṣetraṃ ⏓ paśyate dhruvaṃ |
dadāti dṛṣṭacittātmā dharmagañja[ṃ] manoramam |
dharmacakragataṃ kāyaṃ sarvasattvaiḥ parivṛtam[1] ||
paśyate yogāśaye dhyānavajrapratiṣṭhita iti ||

punar apy adhyātma-*nimittam* āha |

prathamaṃ [2]marīcikākāraṃ dvitīyaṃ dhūmrasaṃnibhaṃ |
tṛtīyaṃ khadyotākāraṃ[3] caturthaṃ dīpam ujjvalam |
pañcamaṃ tu sadālokaṃ nirabhragaganaprabhaṃ || iti

tasmāt karmamūdrā upāyatrayabhedena mṛdu-madhyādhimātrat[ay]āvagantavyā | † [4]sarve caitye pṛthakjanāvasthāyātma vā vaivarttikā | ity āmnāyaḥ | evaṃ krameṇa yathā rūcyā sādara-nirantara-dirghakālābhyāse[91]na[5] mahāmudrāsiddhir iti

na punar jñānamātreṇa | tathā cācāryā-*Śākyamitra*-pādair apy uktaṃ |

[6]yathāgnir dārumadhyastho nottiṣṭhen manthanād vinā |
tathābhyāsād vinā bodhir jāyate neha-janmani ||

tathā *Kambalāmbara*-padair apy uktaṃ |

na dharmo dharma[7]—prāptyai bhavaty aparibhāvitaḥ ||
kim u pītaṃ † chinaty ambu dṛṣṭāṃ[8] † śravaṇadarśanaiḥ |
vargeṇātra[9] kim uktena bhāvyate yadi kenacit |

(1) For the prosody compare Çikshās. Intr. p. XX.
(2) Anapaestic hypermetron ut saepe.
(3) °*takākā* Ms.
(4) This *āmnāya* seems to be quite corrupt. One might make a śloka by reading: sarve caite pṛthagjanā anavasthā vivarttikāḥ. With the proposed reading vivarttikāḥ compare Mhv. I. 80. 4.
(5) Prof. Poussin, Bouddhisme, index, s. v. sādara°.
(6) Pañcakr. III. 86.
(7) saṃprā° ? for metre.
(8) Perhaps dṛṣṭaṃ śravaṇa-daṃśanaiḥ ? The mouth and ear cannot *see* a colour.
(9) vargga nā° Ms.

viṣāṇaṃ api dṛśyeta śaśāśvayoḥ śiroruhe |
maṇḍūko 'pi jaṭābhāra-bhāsuro † tambha † dhūṣaraḥ |
suklayajñopavītaś ca skandhārpita-kamaṇḍaluḥ ||

yathoktaṃ *Laṅkāvatāra*-sūtre[1] |

anupūrveṇa bhūmikramasāmādhi-viṣayānu[92]gamatayā [2]traidhātukaṃ[3] svacittaṃ māyādhimuktitaḥ pratibhāvayamānā māyopamasamādhiṃ pratilabhante[4] svacittanirābhāsāvatāraṇamātreṇa[5] prajñāpāramitāvihārānuprāptā utpādādikriyāyogarahitāḥ[6] samādhivajrabimbopamaṃ tathāgatakāyanugatam[7]... balābhijñā[8]vaśitākṛpākaruṇopāyamaṇḍitaṃ sarvabuddhakṣetra-tīrthyāyatanotpannaṃ[9] cittamanovijñānarahitaṃ parā[10]vṛttyanuśayapūrvakaṃ tathāgatakāyaṃ Mahāmate bodhisattvāḥ pratilapsyante | tasmāt tarhi Mahāmate bodhisattvair mahāsattvaiḥ tathāgatakāyānugamapratilābhibhiḥ skandhadhātvāyatana-citta-hetupratyaya-kriyāyogo-[93]tpādasthitibhaṅgavikalpaprapañcarahitair[11] bhavitavyam[12] iti |

Kambalāmbara-pādair apy uktam *Adhyātmasādhane* |

sthūlaṃ śabdamayaṃ prāhuḥ sūkṣmaṃ cittamayaṃ tathā |
cintayā rahitaṃ yat tad yogināṃ paramaṃ padaṃ ||

tathā ca śrī-*Hevajre* |

(1) Ed. BTSI. Fasc. I. 48. 10 (B), collated with Camb. Add. 915. f. 17 b. (C^1) and Add. 1607. 25 b (C^2).
(2) °manatayā B.
(3) °kasvacittatayā B adhimu° B. C.
(4) °tam S B.
(5) mātrāvatāreṇa B. C.
(6) °tāprāptā A.
(7) tāthatānirmāṇānugataṃ added in B. C.
(8) jñā B. C.
(9) tīthā A. nopagamaṃ svaci° B. C.
(10) °dhṛtānnaśayap° A vṛtyānuśrayānup° (vṛtty° C^2) B. C.
(11) Sic B. C.; *tena* A.; but above C^2 reads bodhisatvena corrected to °tvair.
(12) bhavitavyaṃ cittamatrānusāribhiḥ Laṅkāv. text.

śrī-kāram advayaṃ jñānam[1] *heti* hetvādiśūnyatā |
ru-kārāpagataṃ vyūhaṃ *ka* iti ṇa kvaci[t] sthitaṃ ||
tathā ca *Saptaśatikā*[*yā*]*ṃ Prajñāpāramitāyāṃ* |
yo 'nupalambhaḥ sarvadharmāṇaṃ sā prajñāpāramitā ||
tathā |
āśrayasya parāvṛttiḥ sarvasaṃkalpavarjitā |
jñānaṃ lokattaraṃ caitad dharmakāyo mahāmuneḥ ||
vajraṃ tad vajrasattvo 'sau Buddho bodhir anuttarā |
sarvayogā[94]tiyogānām ayaṃ yogo niruttaraḥ ||
eṣa mukhyatamo yogas *Tattvasaṃgrahaniścaye*[2] |
*Mahāsamaya*tattve[3] ca śrīmad-*Vajrābhiśekhare* ||
Mahāmāyātisamaye śrīmad-*Buddhasamāgame* |
Paramādye mahātantre śrīmad-*Vajramahāsukhe* ||
śrī-*Samāja* ⏑ – *tantre*[4] cāyaṃ yogī niruttaraḥ
kathitaś *Cittavajreṇa* sarvasiddhiprasādhakaḥ |
ye 'trātītaviparyāsā bhavanti jinasūnavaḥ |
te bhavanty acirād eva trailokyaguravo jinā [1] iti ||
śrī-*Saṃvare* 'py āha |
sarvataḥ pāṇipādādyaṃ sarvato 'kṣiśiromukham[5] |
sarvataḥ śrutimān loke sarvam āvṛtya tiṣṭhati ||
eṣa svābhāvikaḥ kāyaḥ śūnyatākaruṇādvayaḥ |
napunsa[95]ka iti khyāto yuganaddha[6] iti kvacit ||

(1) *he iti* (contra metrum) Ms., to represent more fully the mystic word śrī Heruka (name of a tantrik divinity). Similar explanation of Heruka in Abhidhānottarottara Paris Ms., fol. 6 a [L. V. P.].

(2) A Tattvasaṃgraha is referred to by Tāranātha p. 276. Camb. Add. 1653 is perhaps a different work.

(3) A book (or books) called Mahāsamaya is described by Wassiliev (Buddh. p. 176 [163]) and a Mahās°- *rite* is referred to in the Rājataraṅginī VII, 279, 523 (cf. Stein, ad locc.). A *Samaya* is mentioned above, fol. 3. 14.

With the title Buddhasamāgama the Sarvadevasamāgama (sup. 67) may be compared.

(4) Cf. supra f. 67. The metre may be completed by reading °mahātantre.

(5) Ex conj. °*ṇiro*° Ms.

(6) Pañcakr. § VI.

nirāvaraṇadharmeṇa skandhādīnām iha sthiteḥ |
sarvamaṇḍalam evedam ādhārādheyalakṣaṇaṃ ||

tasmād evaṃ krameṇa sa hi tattvayogī sakalasamāropavyāvṛttirūpatvāt | tat-tadāropavyāvṛttyā pañcākārābhisambodhisvabhāvaḥ sakalamāṇḍaleya-devatātmaka iti tadātmako bhūtvā ekalolībhāvena samastabhedāparāmarśād[1] ā saṃsāram anabhilāpyānabhilāpyair bodhisattva[2]tathāgatamantramudrākoṭi[bhi]r avikalpo 'pi san dharmadeśanādidvāreṇa sarvasattvānāṃ sarvāśām[3] paripūrayati | tadādhimātrādhimātrakrame sthito bha[96]vatī[4] | nirvikalpasattvārthasampādakatvāt cintāmaṇir ivākampya[ḥ] sarvasaṃkalpavāyubhiḥ | tathā sthito[5] sattvānām aśeṣāśāprapūrakaḥ ||

imam evārthaṃ dyotayann āha śrī-*Guhyasamāja*-mahāyogatantre |

sarva-tathāgatā varṇayanti |
aha Vajra aho Vajra aho Vajrasya deśanā |
yatra na kāyavākcittaṃ tatra rūpaṃ prabhāvyate | iti ||

tathā ca *Hastikakṣ*[*y*]*a*-sūtre |
na cātra tathatā na tathāgato 'sti |
rūpaṃ hi saṃdṛśyati sarvaloke |

Śāntideva-pādair apy uktam |
[6]yathā gāruḍika[ḥ] stambhaṃ sādhayitvā vināśyati |
sa tasmiṃś ciranaṣṭe 'pi viṣādīn upaśāmayet ||
[7]cintāmaṇih kalpatarur yathe[97][c]chāparipūraṇaḥ |
vineyapraṇidhānābhyāṃ jina-bimbaṃ tathaikṣate ||

(1) marṣād Ms.
(2) satve Ms.
(3) Ex conj. : cf. infra ; sarvāṇam Ms.
(4) Sic Ms. : read bhavatīti ?
(5) Sic : sthito 'pi ?
(6) Bodhic. IX. 37. Correct p. VIII. n. 4 of my text of Śikṣās., accordingly. gāro viṣatattvavit Bcp. ad. loc.
(7) ibid. 36.

evaṃ ≐ sarvatantreṣu mantratattvam idaṃ paraṃ |
abhyūhyaṃ deśitaṃ nāthair vineyāśānuvartibhiḥ ||
mantratattvam[1] idaṃ jñātum abhavyā ye tu tān prati |
nirdiṣṭā candrasūryādikrameṇotpattibhāvanā | iti ||
evam bhāvayamānasya nāpattir nāpattisthānaṃ vā |
tathā *cāha* |
saṃkalpo bodhisattvānāṃ śubhaṃ vā yadi vā 'śubhaṃ |
sarvaṃ kalyāṇatām eti teṣāṃ vaśyaṃ yato manaḥ ||
tasmāt parahitaṃ sarvaṃ kriyate yat kṛpātmakaiḥ |
karma taddeśanaṃ sarvaṃ sambuddhaiḥ parikīrtyate ||
tathā |
mātā ca sarvabuddhasya vibhoḥ ... kāmaya, naiva lipyate |
sidhyate tasya buddhatvaṃ nirvikalpasya dhīmataḥ ||
tathā |
ānantaryakṛtaḥ sattvā mahāpāpakṛto 'pi ye |
prāṇātipātinaḥ sattvā mṛṣāvādaratāś ca ye |
viṇmūtrāhārakṛtyasthā bhavyās te khalu sādhane ||

yathokta[ṃ] *Karmāvaraṇapratiprasrabdhi*-sūtre[2] | tadyathā 'nyatamo bhiksur abrahmacarya-puruṣavadha-[3]pārājikatvam āpannaḥ | paścāt saṃvignamanāḥ saṃtapyamānahṛdaya unmattaka iva vihāreṇa vihāraṃ grāmeṇa gramaṃ rathyādigato 'pi tatpāpaṃ sarvajanasamakṣaṃ samprakāśayan | « muṣito 'smi muṣito 'smīti » hāhākāram muhur muhuḥ kurvan na tat-pāpadeśanābalenordhvam anuvacaṃs[4] tat-karma tanūkaroti sma | tasyālabdham

(1) Cf. Pañcakr. Il. 25 (prose), 35.

(2) Our Ms. reads prasuvi (for srabi) and the Tib. of K. Mdo XVI. 19. °pratisrabdi° (sic : Feer's °saraṇa° is wrong). I cannot find the passage in the Tib. : but the Chinese (so Mr Wogihara tells me) has a similar incident.

(3) °yārājikatvayāp° Ms. The abstract form is new (both to Sk. and Pali).

(4) Ex conj. : Ms. kurvanna tāpa ... nodvamanu yacantatk°. Possibly : balena udvaman ... yāvat ... tatk°.

eva saṃ[99]taptacetasaḥ sato 'nyatamenānabhijñālābhinā[1] bodhisattvena tathā tathā gambhīro dharmo deśito yenāsau sarveṇa sarvaṃ tat pāpam unmūlya[2] sarvadharmanairātmyaprativedhād anutpattidharmakṣāntilābhī bhūta iti sarvāpattivinodanaḥ sarvakarmaviśodhanaś cāyam gambhīradharmādhimokṣa ity evaṃ boddhavyam |

yathoktaṃ *Tathāgataguhyakośa*-sūtre[3] |

yaḥ Kāśyapa pitā syāt pratyekabuddhaś ca taṃ jīvitād vyaparopayed idam agryaṃ prāṇātipātānām | idam agryam adattādānānāṃ yaduta ratnatraya-dravyāpaharaṇatā | idam agryaṃ kāmamithyācārāṇāṃ yaduta mātā ca syād arhantī ca tāṃ cādhyāpatyet | idam agryaṃ mṛṣāvādānāṃ yaduta Tathāgatasyābhyākhyānaṃ | idam agryaṃ paiśunyānāṃ yaduta Saṃghabhedaḥ[4] | idam agryaṃ pāru[100]ṣyāṇāṃ yadutāryāṇām avaskandanā | i[da]m agrya[ṃ] sambhinnapralāpānāṃ yaduta dharmakāmānāṃ vikṣepaḥ | idam agryam abhidhyānāṃ yat samyaggatānāṃ samyakpratipannānāṃ lābhāpaharaṇacittatā | idam agryaṃ vyāpādānāṃ yadutānantaryopakramaṇaṃ | idam agryam mithyādṛṣṭīnaṃ yadutātyantagahanadṛṣṭitā | ime daśākuśalāḥ karmapathāḥ sarve mahāvadyāḥ | sacet Kāśyapa ekaḥ sattvaḥ kaścid ebhir evaṃ sāvadyair daśabhir akuśalaiḥ karmapathaiḥ samanvāgato bhavet | sa ca tathāgatasya hetupratyayasaṃyuktāṃ dharmadeśanām avataret | nātra kaścid ātmā vā sa[101]ttvo vā jīvo vā pudgalo vā yaḥ karoti pratisaṃvedayati iti hy[5] akṛtatām[6] anabhi-

(1) Ms. 'nyatatmanā° cf. note 8 to fol. 37 supra. anyatameṇa = *quodam* as in Pali.

(2) Whitney quotes a similar form : saṃślakṣṇya.

(3) This passage is quoted down to p. 46 l. 4 below in Śikṣāsamuccaya 171. 13 sqq. Compare my edition, Add. notes, pp. 407-8 where the main variants are noted.

(4) °ghasyāvarnaḥ Çi.

(5) ity ahya Ms.

(6) akṛtāṃ Çi.

saṃskāratām asaṃkleśatām māyādharmatām prakṛtiprabhāsvaratāṃ sarvadharmāṇāṃ avataraty[1] ādiviśuddhān sarvadharmān abhiśraddadhāti adhimuñcate | nāhaṃ tasya sattvasyāpāyagamanaṃ vadāmi | nāsti kleśānāṃ rāśībhāvaḥ | utpannabhagnavilīnā hi kleśāḥ | te tatpratyaya[2]sāmagrīyogata utpadyante | utpannamātrāś ca nirudhyante | yaś cittotpādabhaṅgaḥ | sa eva Bhagavan sarvakleśānāṃ bhaṅgaḥ | ya evam adhimukto na tasya kadācid āpattir nāpattisthānaṃ vā 'sthānam anavakāśo yad a[102]nāvaraṇe | āpattis tiṣṭhet | nedaṃ sthānaṃ vidyata iti | acintyamānasānām apy akartavyatā na vidhīyate ye punar ajñātatattvāḥ puṇyarahitās te[3] hatāḥ | āha |

evam ajñātatattvā ye śrutamātrāvalambinaḥ |
naiva kurvanti puṇyāni hatās te Buddhaśāsane ||

anena krameṇāśeṣaviṣayasevayā mahāmudrāsiddhir bhavatīti Subhāṣita-saṃgrahadvāreṇa guruvaktrato boddhavyaṃ || iti Subhāṣitasaṃgrahaḥ samāptaḥ ||

The colophon of the original Ms. is reproduced by our copyist stating that that Ms. was copied by Vidyāpatidatta at Vaḍa-grāma, '*svaparārthahetoḥ*'. A second colophon relates how the Ms. was copied (for me) in N. S. 1019 by the Vajrācārya Kuveraratna, a worshipper of Vajradevī.

CECIL BENDALL.

(A suivre : Appendice et Index).

---

(1) avatarahi Ms.
(2) tte ta pratyeya Ms.
(3) °tāḥ ste Ms.

SUR QUELQUES DIALECTES EST-ALTAÏENS.

On sait que les linguistes Finlandais qui se sont occupés d'une façon spéciale des dialectes agglomérants de l'Europe et de l'Asie Septentrionales les divisent en quatre groupes qui, du reste, semblent reliés les uns aux autres par un lien de parenté réel, bien que fort éloigné. Le premier de ces groupes est celui des idiômes Ouest-Altaïens ou Ougro-Finnois tels que le Suomi ou Finnois, le Lapon, l'Esthonien, le Magyar ou Hongrois etc. Ensuite viennent les langues Nord-Altaïennes ou Samoyèdes qui semblent se rapprocher d'une façon assez marquée des précédentes. Quant au groupe Sud-Altaïen, il comprend les dialectes Turks et Mongols, lesquels se parlent depuis la Grande Muraille jusque sur les rives de la mer Egée. Enfin, les langues Est-Altaïennes ou Tongouses-Mandchoues terminent la liste.

En dehors de cette classification reste un certain nombre de parlers en vigueur dans la Sibérie Orientale ou sur les bords de la mer de Japon et du Pacifique et dont la parenté avec les précédents n'est point encore clairement établie. Nous les rangerons, provisoirement au moins, en trois sections qui sont les suivantes :

1° La section Iénisseo-Kourilienne comprenant à la fois des dialectes offrant des caractères incontestables de

flexion et d'autres qui n'occupent qu'un rang assez peu élevé au sein de l'agglomération. Celle-ci se partage elle-même en deux sous-sections bien tranchées, d'abord l'*Iénisseique* comprenant un certain nombre de dialectes sibériens, tels que l'Assane, l'Arine, le Kotte, l'Ostyak de Pumpokolsk ; en second lieu, la division *Aïno-Coréenne*, à laquelle nous croyons pouvoir rattacher le Coréen proprement dit aussi bien que les dialectes Aïnos de l'Ile de Yésso, des Kouriles, du Sud de l'île de Tchoka ou Tarakaï, du midi de la péninsule Kamschadale.

2° La section *Youkahire* ne comprenant qu'un seul idiôme, à savoir celui des Youkahirs ou, comme ils s'appellent eux-mêmes, *Andon-Domni* des rives de la mer Glaciale. Bien qu'il ait incontestablement fait quelques emprunts lexicographiques à des parlers Américains de la côte Nord-Ouest, peut-être une étude plus approfondie nous permettra-t-elle de le rattacher à la souche Est-Altaïenne.

3° La section *Koryèque-Kamschadale* comprenant outre les dialectes des Koryèques et des Tschouktchis nomades qui se ressemblent beaucoup entre eux, ceux des indigènes de la péninsule Kamschadale et même du centre de l'île de Tarakaï. L'époque prodigieusement reculée à laquelle remonte la séparation des Kamschadales et des Koryêques expliquerait les énormes différences lexicographiques qui aujourd'hui se manifestent entre eux.

4° Enfin, la section *Loutchouane-Japonaise* qui comprend outre le Yamato aujourd'hui éteint et père du Japonais actuel, la langue moderne du Nippon aussi bien que celle de l'archipel Lou-Tchou. Les peuples parlant tous ces idiômes ont dû quitter la Corée au plus tard vers les débuts de notre ère pour occuper les régions insulaires où jadis s'était établie la race Aïno.

Quoiqu'il en soit, c'est du groupe Est-Altaïen seul que nous entendons nous occuper aujourd'hui. Faisons remarquer que les peuples qui les parlent semblent avoir eu pour berceau, les plaines de la Sibérie Orientale. Leurs dialectes se répartissent en deux classes, la classe Tongouse plus archaïque de formes et celle des dialectes Mantchoux, qui souvent semblent éliminer assez volontiers les consonnes médiales ou finales. Inutile d'ajouter que dans toute la famille Est-Altaïenne, il n'y a que le Mantchou, qui, à la suite de la conquête de la Chine par les Tartares Orientaux se soit élevé au rang de langue littéraire. Examinons maintenant à quel groupe, il convient de rattacher plusieurs des patois en vigueur chez les Tribus de la Province Amourienne et soumises à la Russie.

I° Manègre.

Se parle dans le bassin de l'Amoûr supérieur entre les 123 et 131 degrés de long. E. ainsi qu'entre les 52 et 53 1/2 degrés de Lat. N., depuis la rivière Oldoï à l'Ouest jusqu'à la rivière Niumane ou Bouréï à l'Orient. C'est cette dernière qui sépare les Manègres des Birars. Ajoutons que le Manègre ne nous est connu que par les courts vocabulaires qu'a recueillis un explorateur Russe. (1) Ils suffisent, croyons-nous, à établir qu'il fait partie plutôt du domaine Tongouse que du Mandchou.

On en pourra juger par la liste suivante :

Français	Manègre	Tongouse	Mandchou
Un :	*Omun*	(dial. d'Okhostk), *Umin*; (dial. Lamoute), *OEmin*.	*Ému*

(1) M. C. de Sabir, *Le fleuve Amoûr* (Paris 1861).

Français	Manègre	Tongouse	Mandchou
Deux :	*Dzur*	(dial. de Yakoustk et d'Okhostk), *Djur*	*Djuo*
Trois :	*Ilan*	(dial. de Yakoustk, *Élan*; (dial. d'Okhostk), *Ilan*	*Ilan*
Quatre :	*Digin*	(dial. de Yakoustk), *Dygin* ; (dial. de l'Angara Supérieure), *Digin*	*Duin*
Six :	*Nugun*	(dial. de Yakoustk et de l'Angara Supérieure), *Nyugun*	*Ningun*
Sept :	*Nadang*	(dial. de Yakoustk), *Nadan*	*Nadan*
Jour :	*Inangi*	(dial. d'Okhostk), *Inin* ; (dial. de la Mangassceya), *Inengi*	*Fandacha*
Feu :	*Togo*	(dial. de Yakoustk), *Togo*	*Tua*
Terre :	*Tur*	(dial. de la Mangassceya), *Turu* ; (dial. d'Okhostk), *Tor*	*Na, boïchon*
Lac :	*Lamut*	(d'après Middendorff et Spatsky), *Lam* « mer »	*Namu* « mer » et (dial. Sandan), *Namo*, même sens
Père :	*Ami*	(dial. de l'Angara supérieure) *Ami*	*Ama*
Mère :	*Oni*	(dial. de l'Angara supérieure), *Oni*	*Ené, enié.*

M. de Sabir a remarqué que bon nombre de termes, ceux spécialement qui concernent l'équitation se retrouvent à peu près identiques en Mongol, en Mantchou, en Manègre. C'est visiblement au premier de ces idiômes qu'ils ont été empruntés. Cela ne saurait, d'ailleurs, nous surprendre. Le même rôle de civilisateurs que les Turks ont rempli vis à vis des Mongols, ces derniers l'ont joué à leur tour par rapport aux populations Est-Altaïennes. C'est ce que prouveront, d'une manière suffisante, croyons-nous, les exemples suivants :

Français	Mongol	Manègre	Mandchou
Alezan (cheval) :	*Dserdé*	*Dzerdé*	*Dserdé.*
Amblier (cheval qui va l'amble) :	*Djoro*	*Dzirau*	*Djorol.*
Bride :	*Hadsar* (*kazar*, en dial. Bouryète)	*Kadal*	*Hadala.*
Cheval :	*Saïbour*	*Taïvor*	*Saïbourou.*
Culeron :	*Houdarga*	*Kodourga*	*Koudarcha.*
Gris-pommelé (cheval) :	*Boural* (dial. Bouryète), *burul*	*Burul*	*Burulu.*
Tigré (cheval) :	*Tsokhor*	*Tchokur*	*Tchokoro.*

Reste à se demander si les termes en question sont passés directement du Mongol en Mandchou ou s'ils ne l'ont fait que par l'intermédiaire de quelqu'autre dialecte Est-Altaïen. Un exemple sans doute serait de nature à faire

supposer que le Manègre a bien pu constituer l'agent de transmission. Mais que conclure, reconnaissons-le, d'un exemple isolé ?

Français	Mongol	Manègre	Mandchou
Feutre sous la selle	*Tohom*	*Tohomo*	*Tohu*

Au reste, le Manègre offre un certain nombre de termes d'origine visiblement Mongole propres au Bouryète et qui ne paraissent pas de se retrouver en Mandchou. Ex. :

Français	Manègre	Mongol	Bouryète
Bleu :	*Sila*		(dial. de la Sélenga), *Sàral.*
Boiteux :	*Dokolon*		*Dokolnep* « Boiter ».
Canard :	*Nikitchan*	*Nogoro*	
Ciseaux :	*Kaïci*		*Kaïsche.*
Coursier :	*Katartchi*	*Hatartchi*	
Couteau :	*Koto*		*Kitogo, Shotyogo.*
Cuivre :	*Altan*	*Altan,* « or » prob. pris au Turk	*Altan, alten ;* « or ».
Egal :	*Adali*		*Adali,* « semblable, pareil ».
Foie :	*Akin*		*Elgegn, ilege.*

Français	Manègre	Mongol	Bouryète
Gris de more (cheval) :	*Kuko-murin*	*Kuko-morin*	
Lac :	*Amut*		*Amut.*
Mer :	*Dalaï*	*Dalaï*	*Dalê, dalei, dalaï.*
Natte (de cheveux) :	*Godykan*		*Gezege* (Le *z* de cet idiôme parait représenter parfois un *d* du Manègre.
Oreille :	*Sang*		*Chikeng.*
Pie (cheval) :	*Alar*	*Alac*	
Pierre :	*Dzolo*		*Cholo, chulûng, chulong.*
Sœur aînée :	*Aki*		*Egeshe, igishi.*

Du reste, les dialectes Mongols ne sont pas, évidemment, les seuls auxquels le Manègre ait fait des emprunts. Bornons-nous à un seul exemple : On ne refusera pas, sans doute, de reconnaître le Chinois *Maï-Maï*, « marchand » dans le terme *Maiman*, lequel possède le même sens.

II. Yak.

Un missionnaire français (1) nous a donné un vocabulaire recueilli par lui au sein d'une tribu de souche

(1) Le Père Furet, *Lettre à M. de Rosny sur l'archipel Japonais* (Paris 1860).

Est-Altaïenne appelée *Yak*. C'est vraisemblablement elle qui habite les environs de la baie de Barracouta oủ de l'Empereur Nicolas, par le 49° 1', 50" de Lat. N. et le 137° 38', 40" de Long. E. Il croit retrouver dans l'idiôme de cette population, celui des Sandans ou Santans dont l'existence a été signalée sur les rives de la Manche de Tartarie, en face l'île de Saghalien. Nous ne saurions partager, de tout point, l'opinion du R. P. Furet. Le Sandan, dont nous allons tout à l'heure dire un mot, semble différer assez notablement du Yak. Ce dernier appartient-il plutôt au sous-groupe Mandchou qu'au sous-groupe Tongouse ? C'est un point sur lequel la pénurie de documents ne permet guère de se prononcer avec certitude. En tout cas, il offre certaines particularités intéressantes. Les mots commençant dans les dialectes congénères par une voyelle sont sujets, chez lui, à recevoir une consonne prosthétique. Enfin, il remplace volontiers, la chuintante du Tongouse par une gutturale. (Voy. plus loin l'exemple fourni par le mot *Dalgouné*, « Soleil ».) Faudrait-il voir là une preuve d'archaïsme ? Nous n'oserions le supposer. Donnons, en tout cas, ici, un petit vocabulaire comparé de cet idiôme et d'autres dialectes de la même famille. Le *Kara* « Rouge » du Yak n'a rien à démêler avec le *Kara*, « Noir » du Turk et du Mongol. La dissemblance des couleurs est vraiment trop considérable.

Par exemple, là où l'emprunt ne nous semble pas contestable, c'est dans le nom signifiant « Métal », à savoir *Mougi* en Yak. On ne saurait le séparer du *Mognun*, *Mognugn*, « Métal » en Bouryète. Ce seront les tribus Mongoliques qui auront donné les premières leçons de métallurgie aux peuplades situées plus à l'Est.

Notez encore le nom de « Métal blanc » donné à l'argent

par tous les peuples dont il vient d'être question. Comparez p. ex. le *Bagda-mougi* « Album metallum » du Yak au *Bagdarin mogun* du Tongouse, au *Saga mognun* du Bouryète (même sens). Il faut rapprocher également le *Ularin mogun* litt. « Rubrum metallum » ou or des Tongouses du *Kara-mougi* des Yaks, dont il vient d'être question à l'instant.

Français	Yak	Tongouse	Mandchou
Bon :	*Youg*	*Naga*	
Blanc :	*Bagda* d'où *Bagda-mougi*; « Argent » litt. « Métal blanc », par opposit. à *Kara-mougi*, « or », *id est* « Métal rouge ».	*Bagdarin*	
Bouche :	*Agga*	*Amga*	*Ana.*
Chien :	*Inkiné*	*Ginakin, nenakin*	
Coutelas :	*Kutano*	*Koto*	
Etoile :	*Sikka*	*Osikta*	
Fer :	*Solo*	*Soulou*	
Fils :	*Uda*	*Uto*	
Grand :	*Raké*	*Agdyga*	
Homme :	*Boyak*	*Boya, boyé*	

Français	Yak	Tongouse	Mandchou
Mer :	*Ramé*	*Lam* (d'après Middendorff et Spatsky)	*Namou.*
Mère :	*Mana*	*Ané, ani*	*Enié,émé.*
Métal :	*Mougi*	*Mogun, Mognun,* « Métal, argent »	
Noir :	*Koungourré*	*Kognori*	
OEil :	*Kazé*	*Esa*	*Yasa.*
Pied :	*Argak*	*Algan, k'helgan*	
Pluie :	*Tida-tida*	*Udun*	
Poisson :	*Tolgo*	*Oldro, ollo*	
Soleil :	*Dalgouné*	*Dilaça*	
Tête :	*Killa*	*Dil*	
Vent :	*Tuddouné*	*Âdin, aedign*	

Si l'on prenait le parti de tenir les consonnes initiales du Yak, lesquels font défaut dans les autres dialectes de la même famille pour radicales, on en arriverait à le considérer comme bien plus primitif de formes que ces derniers. Une telle conclusion nous semble assez difficile à admettre. Tout, en effet, semble démontrer que la race Est-Altaïenne est originaire des plaines de la Sibérie Orientale. Ce n'est qu'à une époque difficile à déterminer, mais, sans doute, relativement récente, qu'elle a

enlevé aux tribus de souche Koryèke-Kamschadale, la possesion des régions littorales.

Ajoutons que les affinités du Yak avec d'autres familles linguistiques sont, d'ailleurs, peu sensibles. La ressemblance du terme *Takka* ; « Ciel » avec le Bouryète *Tegnere* (même sens) et le Mongol *Tengri* pourrait bien être purement fortuite.

N'en serait-il pas de même pour *Kazé*, « OEil », comparé au Turk *Gœz ?* Cela semble d'autant plus probable, qu'après tout, ce mot se retrouve en Tongouse, en Mandchou ou plutôt, qu'il ne diffère de son synonyme dans ces deux derniers dialectes, que par la présence d'un *k* initial prosthétique. En tout cas, l'on aurait affaire simplement à une affinité s'étendant à la famille Est-Altaïque entière.

Même observation à propos de *Inkiné*, « chien » qui trouve des analogues, non seulement dans les formes Tongouses déjà vues, à savoir *Ginakin*, *nénakin*, mais encore dans bon nombre d'idiômes du Nord de l'Asie ; cf. Yourake (dial. Samoyède de la Russie d'Europe), *Wueno*, *Wueng*, « Chien » — Bouryète, *Nokoï* — Japonais, *Inou*, (même sens) et peut-être même Tarakaïen de la Baie de Jonquières *Kan*, m. s. Ne dirait-on pas que tous ces peuples ont reçu d'une même tribu primitive, et le nom et la connaissance du chien domestique ?

III. Sandan.

Cet idiôme bien distinct évidemment du Yak avec lequel on avait cru le pouvoir identifier se parle sur la côte Nord-Ouest de la Mandchourie, au Sud du fleuve Soungari ; il ne nous est guère connu que par un court

vocabulaire qu'a publié l'auteur du Nippon (1). Il semble appartenir d'une façon plus spéciale au groupe Mandchou proprement dit, car nous y retrouvons la tendance déjà signalée plus haut, à éliminer les consonnes médiales ou finales ; à preuve :

Français	Sandan	Mandchou	Tongouse
Un :	*Womoo*	*Emu*	(dialecte d'Okhostk), *Umin.*
Deux :	*Sjuwoï*	*Djuo*	(dialecte d'Okhostk), *Djur.*
Six :	*Ningou*	*Ningun*	(dial. de Yakoustk), *Nyugun.*
Sept :	*Nata*	*Nadan*	(dial. de Yakoustk), *Nadan.*
Soleil :	*Ton*	*Choûn*	(d'après Middendorff), *Sygun* et *Dilœkâ.*
Lune :	*Bi*	*Bia*	(d'après Middendorff), *Bêga.*
Mer :	*Namo*	*Namou*	(d'après Middendorff et Spatsky), *Lami* ; (dial. d'Unalginsk) ; *Amout*, mer, lac.
Lance :	*Ghita*	*Guida*	(d'après Middendorff), *Guida.*

(1) Siebold, *Verhanding over de afkomst der Japaners*, dans les *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, (Batavia, 1832).

Quelques vocables du Sandan, mais d'une façon vraisemblablement très exceptionnelle, rappeleraient plutôt le Tongouse que le Mandchou. Bornons-nous ici à un seul exemple :

Français	Sandan	Mandchou	Tongouse
Sabre :	*Houtou*	*Lokho*	(d'après Middendorff et Gerstfeldt), *Koto*, « Couteau ».

Une particularité du dialecte Sandan c'est la pluralité des expressions dont il se sert parfois pour rendre un seul et même nom de nombre. Ainsi « Quatre » sera aussi bien rendu par *Werda* que par *Purii*. On aura pour « Neuf », soit *Horcï* soit *Fujin* et pour « Trois », tantôt *Tsappo* et tantôt *Irao*. Peut-être convient-il de voir dans ce fait, la preuve d'emprunts faits à des idiômes de souche différente. Ainsi, tandis que *Irao* rappelle visiblement le Mandchou *Ilan* « Trois », on pourrait être tenté de rapprocher *Tsappo* de l'Aïno (dial. Kamschadale), *Tché* lequel devient *ré* dans le dialecte de l'île de Yésso.

Cte de Charencey.

MOTS ÉTRUSQUES

EXPLIQUÉS PAR LE TURC (1)

PAR

LE BARON CARRA DE VAUX.

Isaac Taylor, dans ses *Recherches étrusques* (2), parues en 1874, avait réuni plusieurs bonnes remarques tendant à prouver que l'étrusque était une langue agglutinante et que son vocabulaire devait être classé à côté des vocabulaires des idiomes touraniens. Malheureusement ces intéressantes indications se trouvaient noyées dans une quantité beaucoup plus grande d'interprétations incertaines, vagues ou tout-à-fait erronées, en sorte que la thèse principale du livre ne conquit pas, dans le monde savant, l'estime qui, à notre avis, lui était due. C'est ainsi que, sans parler de la syntaxe qui, dans les interprétations de textes étrusques proposées par Taylor, n'est rien moins que touranienne, la phonétique de plusieurs de ses ety-

(1) La Direction du *Muséon*, en accueillant cette étude, me fait observer que les rapprochements qui y sont proposés s'écartent du type admis par les grammairiens, notamment par les Latinistes. Je le sais sans nul doute ; mais j'ai pensé qu'une méthode nouvelle pouvait être employée dans un domaine nouveau.

(2) *Etruscan researches by Isaac Taylor, vicar of Holy Trinity*, London, Macmillan, 1874, 1 vol., 388 pages.

mologies est lâche, la sémantique n'en est pas toujours très naturelle, et l'histoire de plusieurs vocables des plus connus subit de fâcheuses entorses : Taylor ne dit-il pas que les mots *hammâl*, porteur, et *verd*, rose, sont des mots turcs ? et ne croit-il pas possible de prouver que *nefer*, personne, *ras*, tête, sont « originairement hongrois », bien qu'il lui semble « plus probable » que ces vocables ont été empruntés par le turc à l'arabe « ou au persan » ! (pages 151, 261, 195).

Mais de ce qu'une thèse a été mal défendue, il ne s'ensuit pas qu'elle soit fausse. On peut essayer aujourd'hui de refaire, morceau par morceau, avec prudence et patience, l'œuvre manquée de l'auteur anglais. Les circonstances sont de nos jours plus favorables qu'elles n'étaient de son temps. On a dans le *Corpus* (1) des inscriptions étrusques qui se publie en Allemagne un recueil de documents plus complet et plus correct que celui de Fabretti (2) ; les langues turques d'autre part ont été soumises à une analyse beaucoup plus pénétrante, et elles ont fait l'objet de travaux beaucoup plus étendus. Il y a donc lieu d'espérer que ce genre de recherches aura maintenant un résultat meilleur.

Nous donnons ici l'étymologie d'une quarantaine de mots, soit vocables indiqués comme étrusques par les historiens et grammairiens latins, soit vocables latins qui, n'ayant pas d'explication satisfaisante du côté aryen, peuvent être supposés d'origine étrusque. Dans cette recherche nous sommes tombés 4 ou 5 fois sur des racines qui semblent avoir été communes, dès une époque

(1) *Carolus Pauli Corpus inscriptionum etruscarum*. Vol. I. Leipzig, Ambrosius Barth, 1893-1902.

(2) *Corpus inscriptionum italicarum*, Turin, 1867.

extrêmement ancienne, aux groupes aryens et touraniens ; nous avons indiqué le problème soulevé par ces racines, bien que ce soit là une question tout-à-fait distincte du problème étrusque. (V. §§ 1, 15, 18, 18', 25, 27').

Nous ne parlons pas dans cet article des noms de lieux, ni des noms mythologiques, sauf de cinq de ces derniers particulièrement clairs et intéressants. Dans des communications récemment faites, nous avons commencé à montrer comment la thèse que nous appliquons aujourd'hui à l'étrusque, doit être étendue au monde préhellénique. C'est là seulement qu'elle devient tout-à-fait rigoureuse et qu'elle prend son complet développement (1).

I.

Termes relatifs a la religion et au calendrier.

Les termes de cette catégorie sont forts importants, vu ce que rapporte la tradition classique de l'influence qu'ont eue les Etrusques sur les Romains en matière liturgique.

1. *Putéal*, [*Templum*]. Le premier de ces termes est étrusque ; le second est aryen, ayant des correspondants en Grec et en Sanscrit ; mais il donne pourtant lieu à une comparaison saisissante avec un terme touranien. Le *puteal* était l'autel élevé en plein air par exemple en un lieu où la foudre était tombée ; il marquait le site d'une théophanie, le *locus religiosus*. Le mot existe en T. or. *boudal*, lieu, place. L'idée d'étroitesse paraît dans le mot latin comme dans la racine turque : L. *puteal*,

(1) Je tiens à citer ici le nom d'un ami et collaborateur, M. Henry Demiau, qui a attiré mon attention sur le problème étrusque.

margelle, *puteus*, puits, cachot, trou. T. or. *boudjâḳ*, coin, angle ; *boutch*, homme d'intelligence étroite. — Quant au mot *templum*, G. τέμενος, enceinte sacrée, il est suggestif de le rapprocher de la racine turque *tap-maq*, adorer (1). Cette comparaison, à laquelle sans doute le mot *tabou* doit être adjoint (T. or. *tâbouq'*, adoration, servitude, hommage), nous fait remonter au-delà de l'âge étrusque, jusqu'à la période préhistorique du langage. Nous trouverons tout à l'heure un autre exemple d'une comparaison analogue.

2. *Sacrum*. Le mot a une étymologie intéressante, mais non décisive en aryen, tirée de l'idée de couteau servant au sacrifice ou de pierre sacrée (racines *saxum*, *secare*). Combien plus directe l'étymologie touranienne : T. osm. *ṣâḳlc*, conservé, secret, mis en réserve ; *ṣaḳ-lâ-maq*, conserver, cacher, préserver. La racine est moins employée en turc oriental où elle existe pourtant : *sâqînmaq*, se garder ; *sâḳ-tchi*, gardien.

3. *Solemnis*. Il n'y a pas de bonne étymologie aryenne ; l'ancienne explication de Festus, adoptée par les modernes : « ce qui se fait tous les ans », au moyen du mot solus, ὅλος signifiant « tout » et de *annus* « année », ne tient pas. Le turc est ici plus aisé et plus positif : T. or. *chîlân*, repas publics, festins donnés par les sultans et les émirs ; *chînlîk*, joie, prospérité ; T. osm. *chènlìk*, réjouissance publique, solennité. — Nous aurions un *o* latin correspondant au son *ì* du turc.

4. *Augur*. Quoi de plus connu que la tradition qui

(1) Je ne vois pas qu'il soit bien raisonnable de comparer le mot au sanscrit *tapas*, dévotion, ascétisme, dont la sémantique paraît toute différente ; *tapas* donne en effet l'idée de chaleur, de dessication, d'où celle de macération ascétique.

montre les Etrusques comme des spécialistes dans l'art des augures, et comment se contenterait-on d'une étymologie aryenne telle que *augur* = goûteur d'oiseau (lat. *avis*, sanscr. *juṣ*, γεύω) (1) lorsque l'on a en touranien le mot même d'*augur*, dans sa forme intacte ? T. or. *aug'our*, bénédiction, bonheur ; *aug'our-maq*, réussir, prospérer ; et la variante : *audjour*, temps, époque, accomplissement d'un présage, réalisation d'un songe, réponse. De plus *outch-maq*, voler ; *outchour-maq*, faire voler ; et *oq*, flèche, mots très vieux. Il n'y a aucune vraisemblance qu'une racine aussi développée dans le turc ait été empruntée au latin (2). L'opinion contraire s'impose. L'augure est celui qui « fait voler » l'oiseau.

5. *Vātes*. Inexpliqué en aryen ; c'est la transcription presque exacte du T. osm. *eutuch*, voix, accent, chant des oiseaux ; T. or. *eutuch-mek*, chanter, réciter ensemble.

6. *Sinister*, *Dexter*. Ces mots importants, dont le premier surtout est difficile à expliquer en aryen, ont en turc une étymologie des plus intéressante : On sait que dans les âges primitifs l'idée de droite était souvent confondue avec celle d'orient et de midi, l'idée de gauche avec celle de ténèbres, de nord ou d'occident. Cette confusion est très générale dans l'humanité ; c'est ainsi qu'en arabe *iémin* désigne encore la droite et le sud ; en Chine sont associés l'orient et le printemps, l'occident et l'hiver (3). Or le Turc nous donne : T. osm. *ṣoñ*, fin, dernier, T. osm. *seuiunmek*, s'éteindre ; T. or. *seunmek*, s'éteindre, et avec la dentale : T. or. *tun*, nuit, obscurité. On a

(1) Laurent et Hartmann, *Vocabulaire étymologique de la langue grecque et de la langue latine*, Paris. 1900 ; page 123.

(2) V. dans Wambéry, *Et. Wort.* § 7, une famille *ak*, *ok* avec l'idée de chose haute ou qui s'élève.

(3) V. de Groot, *les fêtes d'Emoui ;* Ann. du Musée Guimet, 1886, p. 470.

aussi : T. or. *son-qoul*, main gauche ; voilà pour *sin-ister*. Pour *dexter*, T. or. *tog'-maq*, naître, apparaître ; T. osm. *dog'ou*, orient ; T. or. *tog'ru*, droit, en face ; T. osm. *dog'rou*, droit, direct, juste, honnête.

7. *Festum* ; *Fānum* ; le second de ces mots, ayant en osque une forme *fes-num*, peut sans doute être joint au premier. Les étymologies qui tirent *fanum* de *fari*, parler, et *festum* de l'idée d'affermir, sont subtiles et douteuses. L'étymologie touranienne est au contraire claire et vivante : T. or. *ouch-maq*, accourir, se réunir dans un seul lieu ; T. os. *uch-mek*, s'assembler. — Le *fes-num* était le lieu de rassemblement. Le Turc étant affaibli à l'initiale, la plupart du temps, le son *ou* y représente *v* ou *f*.

8. *Saeculum*. Les deux sens du mot, compte de temps et génération, sont explicables en turc : L'explication classique relie *sē-culum* à *sē-men* ; cela va pour l'idée de génération ; mais d'autre part on a en turc pour l'idée de temps : T. or. *sâig'â-maq*, compter ; T. or. et os. *sâye*, compte. L'idée est explicite dans la forme *tchâg*, temps, mesure, entier. Pour la génération : *tchoug'âl-maq*, se multiplier ; *tog'-maq*, naître, etc.

9. *Idus ; calendae*. Le mot *īdus*, *ītus* est donné comme Etrusque par Varron (V. Fabretti, *index*) ; il n'y a donc pas lieu d'admettre l'étymologie aryenne par la racine αἴθω, *idh*, briller, brûler ; on peut suspecter aussi l'étymologie de *calendae* par *calare*, appeler, les calendes étant, dit-on, le jour où l'on annonçait la nouvelle lune. Le turc fournit justement pour ces deux termes des étymologies d'une simplicité merveilleuse. Le caractère principal des Calendes était d'être comptées à rebours ; c'étaient les jours restant de la lune ; T. osm. et or. *ḳâlân*, restant.

Les Ides étaient les jours du mois ou de la lune : T. osm. et or. *Ay*, mois, lune. Il y a un suffixe *d* qui doit être le relatif turc *tche* ; on trouve en effet en T. or. *aytche-luq*, mensuel.

10. *Ceremonia*. Il y a pour ce mot une étymologie classique : les présents à Cérès (1). Cette explication, pour être poétique, n'en est pas plus certaine, et l'on en a cherché d'autres. Le mot paraît appartenir à la racine turque *ḳour* : T. or. *ḳour-maq*, orner, poser ; *ḳour-mîche*, action d'orner une chose, de monter, de préparer ; *ḳour-oumsâg*ʿ, offrande. Le mot serait donc d'origine étrusque.

11. *Strena*, étrennes. Tout le monde connaît les tentatives d'explication de ce mot, que l'on rapproche soit du nom de Saturne, soit de la déesse Strenia ou de *strenuus*. Comme pour les mots précédents, le touranien fournit ici une étymologie très directe et très positive. *Drouna*, selon Hésychius, est un mot étrusque qui signifie « commencement, *initium* » ; avec la correspendance du *d* au *tch*, ce mot est le turc osm. et or. *itchèri*, *itchéreh*, dans ; *itcheri guirmek*, entrer, littéralement aller dedans, *in-ire* (2). Le suffixe *n* est employé ici pour former le substantif.

II.

Cinq noms de divinités étrusques.

Les historiens ou grammairiens latins nous ont conservé un petit nombre de noms de divinités étrusques. J'en cite ici seulement cinq qui ont en turc des explica-

(1) V. aussi le *cerus* du chant des Saliens et *cerritus*, possédé.

(2) Nous aurons occasion de revenir sur ce mot qui donne lieu à des comparaisons fort curieuses, notamment entre le nom de St-r-enia et celui de la nymphe Eg-ér-ie. Toute une famille de mots se relie à cette racine st-r, tch-r, g-r, d-r.

tions très frappantes. Nous ferons une plus vaste étude des noms mythologiques, après avoir étendu notre thèse au monde hellénique.

12. *Tagès*. C'était un nain qui enseigna aux Etrusques la sagesse et les principes des arts. T. or. *tchoutchâq*, nain ; T. osm. *djoudjeh*, nain. — Il y a ici correspondance du son *a* étrusque au son *ou* du turc (1).

13. *Summanus*, Dieu des éclairs nocturnes. L'explication latine par *summus mānium*, le roi des Mânes (v. Fabretti, *index*), n'est évidemment pas à retenir. T. osm. et or. *chim-chek*, éclair ; T. or. *chìm-in-meq*, entrer en effervescence (2). — Correspondance du *u* étrusque à l'*i* turc.

15. *Bégoé*, nymphe, auteur légendaire d'un des livres fulguraux des Etrusques. T. osm. et or. *buge*, magie, enchantement ; *bugu-dje*, magicien. — La racine de ce mot offre le même intérêt que celle du mot T. *tâp-maq*, adorer ; sa diffusion dans les races touraniennes et aryennes a dû avoir lieu dès une très haute antiquité, car il est bien vraisemblable que c'est la même racine qui paraît dans le grec μάγος, mot d'emprunt, et dans le nom des prêtres gaulois les *Eubages*.

14. *Aiser*, dieux, esprits. Le mot paraît être un pluriel, ainsi que l'a remarqué Taylor. Ce vocable, qui pourrait donner lieu à de longues dissertations, a en turc oriental

(1) Nous donnerons d'autres rapprochements fort importants à propos de ce nom de *Tagès*, tel que celui du nom de la motte de terre, symbole de génération, avec le nom du nain, de l'enfant. Selon la légende étrusque Tagès sort d'une motte de terre. En turc or. *tchoutchâk* est un nain et aussi le nom de trois buttes dans l'Amou Darya. Il y a beaucoup à dire sur cet article.

(1) Cf. en Italie les grottes du Mont Summanus, grottes remplies de vapeur chaude. Quand nous aurons développé toute notre thèse, nous rapprocherons aussi de ce nom celui de Sémélée, dévorée par le feu de Jupiter, la foudre.

son équivalent direct *ais*, intelligence. La racine a le sens abstrait et le sens concret du latin *spiritus* : T. osm. et T. or. *ès-mek*, souffler (le vent). Encore T. or. *ous,* intelligence.

15. *Tinia*. Dieu en général, l'âme du monde. T. osm. *tank̃rè* ; T. or. *tingra*, Dieu. — Cette étymologie suppose que le *r* turc peut équivaloir à une semi-voyelle, hypothèse fort acceptable *à priori*, et que Taylor avait admise. Le *k* nasal du turc *tank̃rè* ne paraîtrait dans l'étrusque que comme simple nasale. Au reste, il est à croire que c'est la même racine qui se trouve dans le mot *tin*, esprit, souffle, commun à tous les dialectes turcs (1).

III.

Noms communs.

Noms d'animaux et autres.

16. *Aefla* ou *Aufla*, chien, d'après des inscriptions accompagnées de figures. Le T. or. fournit les mots *arlâ-maq*, chasser, *arlâmek*, hurler, en parlant du chien et du chacal, dont la convenance est parfaite.

17. *Damnos*, cheval, d'après Hésychius. Ce mot est assez bien expliqué dans Taylor. Par la correspondance du *d* au *tch*, nous tombons en turc sur la racine *tchâp* qui donne toute satisfaction : T. or. *tchâp-maq*, se hâter, courir ; *tchâpân*, courant ; *tchâpâoul*, courrier, postillon ; *tchâp-g'oun*, cheval noir aux allures rapides (2).

18. *Idulis*, brebis, d'après Festus. Le mot est vraisem-

(1) Wambéry, *étym. Wört* § 189.

(2) Cf. le § 172 de Vambéry : la famille *tap* avec l'idée de marcher, suivre une trace.

blablement en connexion avec l'aryen *vitulus*, veau, ἰταλός taureau, que l'on donne comme origine au nom de l'*Italie*. Ce serait encore un de ces mots aryens et touraniens tout ensemble dont la diffusion à travers ces deux grands groupes ethniques remonte à la plus haute antiquité. Nous trouvons en touranien T. or. *outlâg'*, pâturage, *outloug'*, endroit abondant en herbe, et ces termes tendent à prouver que le pâturage et le bétail étaient désignés par une même racine. Le turc explique donc ici l'origine d'*Italia* qui signifie, non pas bœuf, mais lieu de pâture. Il ne paraît pas nécessaire, en conséquence, de recourir pour *idulis* à l'explication de Festus, disant que ce mot désignait une brebis sacrifiée à Jupiter aux *Ides* de chaque mois.

18'. [*Ovis*], brebis, sanscr. et lith. *avi*, οἶς, mot aryen dont l'histoire paraît toute semblable à celle de *idulis*, car on trouve en touranien la même racine désignant à la fois le bétail et le lieu de sa pâture : T. or. *èvi*, bœuf ou vache ; T. osm. *oveh*, plaine.

19. *Arakos*, épervier, d'après Hésychius. T. or. *ḳarâg'ou*, épervier, oiseau de proie ; *ḳarâg'ou*, est apparemment pour *ḳârâ ḳouch*, oiseau noir, dénomination ordinaire des oiseaux de proie. — Ce rapprochement, déjà admis par Taylor, suppose du côté étrusque, la chute d'une initiale *ḳ*, phénomène linguistique fort admissible, connu il est vrai surtout en sémitique. Cf. peut-être en aryen des exemples tels que : *alapa*, soufflet ; grec κόλαφος. — A l'idée de l'oiseau de proie, *arakos*, se rattache la légende d'*Argus* à la vue perçante.

20. *Capys*, faucon, d'après Servius. — Taylor explique bien le mot par la racine touranienne *ḳâp*, indiquant l'idée de saisir, de ravir ; *capys* signifie « le ravisseur ».

T. or. *ḳâp-maq*, prendre, saisir ; T. osm. *ḳâpedji*, qui enlève de force, qui rapine.

21. *Gnis*, *gins* ou *ginis*, grue et oiseau en général, d'après Hésychius. Ce mot important a une bonne interprétation en turc. T. or. *ḳoun-maq*, descendre dans un endroit, s'y poser ; *ḳoun-ouch-maq*, descendre ensemble dans un endroit ; *ḳoun-che*, *ḳoung-che*, voisin. L'oiseau, et surtout la grue, est donc la bête qui se pose en troupe en un endroit. En turc oriental, ce nom est particulièrement appliqué au corbeau : *ḳounk*, corbeau ; il est probable en outre que le nom commun de l'oiseau en turc, tant osmanli qu'oriental, *ḳonch*, se rattache à la même racine, par chute de la nasale. — Cette étymologie fait correspondre un son *i* étrusque à l'*ou* turc.

22. *Arimi*, guenon, d'après Hésychius. — C'est la grimpeuse : T. or. *iârmân-maq*, grimper, s'accrocher. Le vocable est lié à *ormân*, forêt, dont nous aurons occasion de reparler une autre fois.

23. *Capra*, chèvre ; mot latin qui serait d'origine étrusque d'après Hésychius. Cependant ce vocable est répandu dans les langues aryennes (1) ; c'est sans doute encore là un de ces mots qui ont été communs, dès une époque très ancienne aux deux groupes de langues aryen et touranien. Taylor signale le rapport avec le Lapon *habra*, chèvre. En turc, nous avons un rapprochement pittoresque avec le mot *ḳâvour-maq*, rôtir, fricasser (T. or.). *Ḳâvour-dâq* est la viande rôtie dans la graisse, et *ḳâvour-mâdj* est de la viande « boucanée ». Le vieux terme « boucaner » serait calqué sur le mot turc.

24. *Histrio*. On sait que les histrions venaient à Rome

(1) Laurent et Hartmann, p. 335.

surtout d'Etrurie ; c'étaient des baladins, des danseurs : T. or. *sâtchrâ-maq*, sauter ; T. os. *setchrâ-maq*, sauter. — Il y a métathèse de la voyelle et de la consonne initiales ; le *h* initial n'est pas rendu.

25. *Lucumo*. Titre étrusque rendu en latin par *princeps*, prince. — Taylor donne une explication touranienne qui ne paraît pas douteuse par le T. or. *oulouġ*, grand ; t. osm. *oulou*, même sens.

26. *Cassis*, casque, mot étrusque d'après Isidore. Il n'y a pas en effet d'étymologie aryenne qui s'impose. En T. or. *ḳâchḳah* est l'appareil qu'on attache au front du cheval au jour du combat.

27. *Balteus*, baudrier, mot étrusque d'après Varron. T. or. *bâl-dâq*, anneau auquel le ceinturon du sabre est attaché ; *bâl-tchâq*, garde du sabre.

27'. [*Sagitta*], flèche. Taylor a quelques remarques intéressantes sur ce mot évidemment très ancien ; il signifie, à n'en pas douter, « la petite pierre », la pierrette que l'on mettait au bout de la flèche, de *saxum*, pierre. Le mot s'explique donc par l'aryen, et rien n'autorise à affirmer qu'il soit emprunté à l'étrusque ; mais il est curieux de noter encore ici une similitude d'expression entre l'aryen et le touranien ; on a en effet en T. or. *sâġ-daq*, carquois, et la racine *sâtch-maq*, répandre, disperser.

28. *Lan-ista*, gladiateur, d'après Isidore. Taylor n'a pas saisi l'étymologie de ce mot, qui doit être celle-ci : T. or. *ilâng*, soldat équipé à la légère ; léger, rapide, leste ; le sens primitif paraît être « nu » : T. or. *iâling*, nu ; T. osm, *iâlìn*, nu. — Le turc, contrairement à l'étrusque, répugne à commencer ses mots par la liquide ; il a recours à divers procédés pour éviter la liquide à l'initiale ; ici il y a préfixation de la lettre *i*, par laquelle débutent beaucoup de mots turcs.

29. *Gapos* et *Thensae*. — *Gapos* est un chariot d'après Hésychius, et les *Thensae* étaient aussi les chariots sur lesquels les Etrusques trainaient leurs Dieux. On a ici en turc deux termes correspondants aux termes étrusques qui signifient, non pas le chariot, mais le bissac que l'on place sur la bête de somme ; par un jeu ingénieux de sémantique, le nom de la charge portée a été transmis à la charge trainée : T. or. *ḳab*, sacoche qu'on suspend aux flancs d'un mulet ; T. osm. *tchântah*, besace, petit sac de voyage ; T. or. *tchountâi*, petit bissac.

30. *Atrium* ; mot d'origine étrusque d'après Varron. La dérivation du latin *ater*, noir, ne satisfait qu'à demi, et l'indication de Varron doit être juste. Le T. or. et osm. donne la racine *otour-maq*, s'asseoir (1), qui peut convenir : l'*atrium*, ce serait le lieu autour duquel on s'asseoit, le lieu où l'on s'arrête, T. *ḍourmaq*, s'arrêter. Au fond, c'est un des noms de la tente : T. or. *otour*, nomades habitant la tente.

31. *Ataison*, vigne grimpante, d'après Hésychius. Taylor décompose ce mot en deux mots turcs : *ot*, plante, *uzum*, raisin, *ot-uzum*, vigne, rapprochement très saisissant.

32. *Mantissa*, petite quantité de marchandises qu'on ajoute dans le plateau de la balance pour compléter le poids, d'après Festus. Les correspondances phonétiques déjà reconnues nous autorisent à identifier *mant*... avec T. osm. et or. *boundj-eh*, tant, autant. Le mot *boundjouq* en turc osm. et or. désigne, d'ailleurs, des coquillages et autres petites marchandises.

33. *Burrus*, κάνθαρος, d'après Hésychius ; la sémantique de ce mot, ainsi que le remarque Taylor, doit le rappro-

(1) V. sur ce mot Vambéry, *loc. cit.* § 52.

cher de l'idée d'anse ou de bec recourbé, car le grec κάνθαρος, signifie escarbot, insecte aux mandibules crochus et coupe à anses. Or la racine turque *bourmaq* signifie tordre, recourber, T. or. *bour-olg'oun*, courbé en arrière ; *bouroun*, nez, bec. Les Italiotes appelaient *Buris* le manche de la charrue primitive, d'après Festus. — Le T. osm. et or. *bâr-dâq* est une aiguière, un verre à anse.

34. *Burra*, d'après Festus, signifiait chez les Italiotes une génisse au nez rose. T. or. *bour-g'u*, veau ; *bour-dàg'*, gras, bien nourri. L'épithète de *burrus* était appliquée à l'intempérant, à l'ivrogne au nez rouge.

34'. [*Nepos*] luxurieux, d'après Festus. Taylor remarque que le mot est conservé en albanais : *nepes*, un glouton. Le mot existe aussi en T. osm., mais il est difficile de douter qu'il y soit un emprunt arabe. La racine sémitique *nfch* a le sens d'appétit, de sensation, de chair, dans l'hébreu biblique. Il est donc probable que l'étrusque *nepos* est un emprunt sémitique ; le mot proviendrait du phénicien ; le *nepes* albanais est sans doute venu de l'arabe par l'intermédiaire du turc (1).

IV.

Six mots connus par les bilingues.

Les très pauvres bilingues étrusco-latins que l'on possède, donnent de six mots étrusques des traductions qui sont aisément explicables par le turc.

(1) Je n'ai pas de préférence décidée pour l'étymologie des mots *Antar*, *Antai*, *Andas*, *Lituus*, *Ludus ;* j'espère avoir une autre occasion de parler de *Ausil*, *Usel*, *Caere*, *Camillus*, *Falandum*, *Thesan ;* quant aux mots *Favissa*, *Ginis*, *Laena*, *Populus*, *Subulo*, je doute qu'ils soient proprement étrusques.

35. *Klan*, fils. T. or et osm. *oglân*, fils, enfant. L'étrusque n'a pas eu besoin de la voyelle du début.

35'. *Agalletora* désigne, d'après Hésychius, les enfants chez les Etrusques. L'explication de ce mot donnée par Taylor, semble bonne : Le mot est double ; la première partie *agal* correspond à *klan*, la voyelle initiale reparaissant ; la seconde partie *etora* correspond à une racine touranienne qui indique l'idée de jeunesse. T. or. *touroun*, petit-fils et petite-fille ; *tour-lâq*, jeune homme imberbe ; *tour-oum* jeune chameau de deux ans, etc.

36. *Avil* et *ril*, année. Ces vocables paraissent quelquefois l'un à la suite de l'autre dans une même inscription, et le premier semble signifier âge, l'autre année. Le Turc ayant amolli l'*r* initial, *ril* doit correspondre au T. osm. et or. *yil*, année.

37. *Kahati*, nom propre rendu en latin par « violent ». T. or. *ḳiz-ît-maq*, s'enflammer, s'irriter ; T. osm. *qiz-g en*, fâché, en colère. — Le *h* étrusque, selon cette explication, serait en phonétique voisin de la semi-voyelle *i*. Cf. encore T. or. *ḳiyâ*, violent. Une famille de mots de ce genre comporte l'idée de bouillonnement, T. or. *ḳiyân*, torrent, etc.

38. *Kiarthi*, basané « fuscus ». — T. or. et osm. *kir*, saleté, ordure, crasse.

39. *Thapiri*, noir. — Cf. T. or. *tchâmour*, boue, fange noire ; T. *démîr*, fer, le métal noir. Nous retrouverons cette racine.

40. *Vari*, roux, roussi, « rufus ». — Le mot paraît se rattacher à la racine T. or. *our-tânmaq*, être consumé, s'enflammer ; *our-t*, flamme, étincelle, cendre rouge. Pour ce mot les rapprochements seraient plus frappants du côté de l'ougro-finnois : finn. *veri*, sang ; hong. *vörös*, rouge.

V.

Phonétique des étymologies précédentes.

En dehors des correspondances régulières de lettre à lettre, on a pour les consonnes les rapports suivants :

Etrusque.	Turc Oriental.	Nos des paragraphes.
d ou *th* initial	چ (tch)	11, 17, 29, 30
t médian	ج (dj)	32
f ou *v* initial	او (au)	5, 7, 40
f ou *p* médian	و (o)	16, 23
g	چ ou ج (tch, dj)	12, 27'
h médian	ی (i)	37
g initial (chute du)		19
r init. ou méd.	semi voyelle	15, 36

Pour les voyelles on a, en dehors de la correspondance normale, certains phénomènes d'harmonisation suggérés par ce qui suit :

a initial	او (o)	30, 31
a méd.	و (ou)	12, 32
e méd.	و (u)	10, 12, 13
i méd.	و (ou)	6, 18, 21
ou méd.	ـيـ (i)	11
o méd.	ـيـ (i)	3, 13
o initial (chute de)		35
i initial (chute de)		28

THE

Mazdayasnian Confession of faith,

BEING THE PAHLAVI TEXT[1] OF YASNA XIII (XII), AS FOR THE FIRST TIME CRITICALLY TRANSLATED

BY

L. H. MILLS

D. D., Hon. M. A. Professor of Zend Philology in the University of Oxford.

The Faith.

1. I scorn the Demons. [It is (precisely) along with this, (that is to say, in accordance with this even that I proceed); that is to say, when Aharāyīh is worshipped by me, the Demons are scorned by me; and afterward also[2] (that is to say, after my act of worship), I scorn[2] them as of outcast nature]; and I praise[2] the Mazdayasnian (Faith)

[1] The Text of which this is a translation appeared in transliteration as edited with all the Manuscripts collated in the *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Heft III, Oct. 1902. Translations into Parsi-Persian, Sanskrit and Gujarati, from Texts not collated and otherwise of an uncritical character, have alone preceded this. For a critical free rendering of the original Avesta, see the XXXI[st] volume of the Sacred Books of the East, pp. 247 to 253, inclusive.

The glosses are included within square brackets [ ], my explanations within parenthetical curves ( ).

[2] Possibly meaning that the first words beginning with nāismi should be regarded as belonging to the same section as the second term s beginning with fravarānẹ.

of Zartūšt, the demon-severed (saint), the one endowed with the Aūharmazd's Lore, [that is to say, I will pronounce the Lore which is Aūharmazd's ; that is, even among[1] the wicked (or perhaps 'I interdict the wicked')].

2. I praise the Amešaspends[2] ; I sacrifice to the Amešaspends, [that is to say, I praise them in (this) Yasna] ; (3) and I assign all welfare to Aūharmazd the good, the one executing good measures[3], that is to say, I put all things into the possession of Aūharmazd (I acknowledge Him as Lord of all)],

((4) (into the possession) of the Holy One, Aūharmazd, the radiant, the glorious,

(5) to whom whatsoever thing is best is offered, by whom the Herd (was) created, whose is Aharāyīh (aša or 'arša'), whose are too the lights, and with whose light happiness (or 'glory', that is to say, 'the glorious objects') are combined[4], [some say (that is, some interpret the word χvārīh as) 'reward'[5]].

6. And Spendarmad, the good, I love personally (or 'in

[1] We should at once prefer 'I interdict the wicked'; and I add this as an alternative; see on Y. 49, 3 to which the text probably refers. But dēn is in the gl. and Nēr. understood madcye pāpakarmiṇām. Madcye is of course possible, if indeed it spoils an idiom for once.

[2] I have advanced elsewhere the doctrine that this š ([illegible]) corresponding to Avesta ṣ̌ ([illegible]) should be regarded as expressing at times rš ([illegible]), holding, as I do, that ṣ̌ ([illegible]) originated from the falling together of r + š ([illegible]) = [illegible] originally. There is no [illegible] in Pahlavi. It is a later combination of r + š afterwards used in the Avesta Alphabet for ṣ̌ (sh) in other occurences. But in ameṣ̌a and Aṣ̌a, it should be restored to 'rš', see Zeitschrift D. M. G. Apr. 1903, note.

[3] šapīr patmān is practically a compositum. It possibly mistakes the -maidę (as I held & still think probable) for a form from mā = 'to measure'). For -maidę I would restore a vōhū-maitę.

[4] A citation from Y. 31, 7.

[5] Referring to the two senses of the word χvārīh, 'glory' and 'comfort'.

reality'). She is[1] mine, [that is, may she be a guest in my body].

7. And I (would save by my) praise the Herd[2] from the thief and from the ruffian; [that is to say, may it not (become) their possession].

8. (I deprecate with praise to Aūharmazd all) injury and desolation[3] from the Mazdayasnian village(s), [that is to say, they, (the hostile hordes) should not do it; (that is, they should not bring these evils upon the villages)].

9. Forth (that is to say, 'freely') with (full) intention (or, more like the original, 'freely towards ('to meet') their intention') am I liberally offering to those who go[4] at their desire and (at their) desire remain[5]; [and who will come spontaneously (or 'for what they need') to the Religion, and who will take their stand upon the Religion, toward those I act with purposeful liberality].

10. Those who dwell upon this earth with cattle-property [(to these Aūharmazd) declares an indication (or 'a distinction' as follows; see below)];

(11) and I offer up praise to Aharāyih (Arša) [that is to say, thereupon I would offer up my person]; and thus I will praise on, [that is to say, I offer a thing which is (a real) benefit].

12. Not from that (cause) [as it is not proper (or

[1] An effective (almost an affecting) allusion to Y. XXXII, 2.

[2] Literally 'I would praise up the Herd from the thieves'. The leading characteristic of the Avesta was faithful care of the Herds, which as the chief source of support, were regarded as sacred.

[3] The works of Aešma as the 'raid' the universal foe of settled industry; see also Y. 29, 1, Gāϑas at the place pp. 20, 410.

[4] See SBE XXXI, 248 for alternative explanations of the original.

[5] The exact point and reason of this idea of 'going at will, and abiding at will' I thought to be 'settlement' as opposed tho the nomadic life; see SBE XXXI, p. 248. We must suggest some such pointed sense, as the gloss is here too pallid.

'righteous') to do (so)], shall I come upon the village of the Mazdayasnians with wasting and desolation[1],

(13) and not for the sake of profit, nor for life, nor on account of its disgrace[2] would I stand apart from the Religion; (that is to say, not for this would I desert) the Religion, and not for (a supposable promise of) a good offspring (that is to say, not for a prosperous family), nor for an abundant one (so greatly prized).

14. I abjure (authority) away from[3] the Demons the evil, bereft of good, bereft of (holy) lore, of the evil creation (as they are) I abjure their authority[3], [that is to say, they ought not to be maintained in authority[4]],

(15) who are the most Druj-like of beings, the most stenchful, the most non[5]-existent (or the most 'non-possessing' (sic)), the most opposed to good. [(The meaning) is that all the five 'aīt's' (the three of the citations[6], and the two 'aīt's' (to follow), all these five 'aīt's', (in English 'all these five third personals of the verb 'to

[1] Referrring (?) to Yasna XXXI, 18.

[2] Possibly 'not on account of the disgrace of life' ....

[3] So we must grammatically render 'I abjure from the' .... but we must not forget that originally in the first translations 'min' with 'barā' were probably together applied to yemalelūnam 'I abjure the Demons'. But Nēr. was obliged to follow.

[4] We must recollect the fact that the Demons were largely still identified with the D(a)ēvas (that is to say, the 'Devas') who were then ? and are now so obviously 'in authority' among the Hindoos. Otherwise the expressions seem vapid. The Deva-worshippers disputed the control of the public with the Mazdayasnians, see the Gāϑas everywhere.

[5] 'Non-existence' is the rendering of the Parsi-pers. I had thought of a form from āhita; hū + āhita (reading a short 'i') = 'well polluted'; but it would not look natural even in view of the word 'dūš-hū-varšt'. The 'non-existent' was a notorious epithet of the D(a)ēvas, with Angra Mainyu at their head, in the later Parsism. The idea probably being that the Devās, as being the Gods of their opponents, had no existence, just as ultra Semites might say of the Gods of Greece, Jupiter, etc.

[6] See the three, 'min aītān's', 'aītīh' and 'lōītīh'.

be')[1] are, that is to say, 'they mean') 'existence and non-existence'. Also the existence of these is this that they are so (of that kind) now. Their non-existence is this that later they are not (i. e. they will not be)].

16. Away[2] from the Demons, and from the friends of the Demons, away from the Demons' worshippers, away from the sorcerers, men and women, — away from every evil thing (do I abjure authority),

17. apart with thought, apart with word, and apart with deed ; — that is to say, when there is a great work (or 'much agriculture' (sic)) which it is quite necessary to do ; — apart as to clear manifestation (that is to say, 'thoroughly and clearly apart') from those do I declare the authority (to be), apart from those who are such wicked wounders (do I declare the authority to be) [for ever after (or 'for ever back (from them'), or 'for ever again').

18. Thus (was it), as it was said, and thus even Aūharmazd held discussion with Zartūšt[3], [that is to say, it was (so positively) said by Him (Aūharmazd)]

(19) in all the questions, in all the meetings, when Aūharmazd and Zartūšt consulted together[3] [He (Aūharmazd) said this, that they should not keep the (D(a)ēva-) Demons in authority[3]].

20. As he said, so even Zartūšt deprecated the authority of the (D(a)ẹva-) -Demons.

21. In every question and in every conference, when Aūharmazd and Zartūšt held conference together, this

[1] See aīt-, aītīh, etc.

[2] Ner. renders barā with ṛte = 'apart' here ; but, let it be noticed, that at the next strophe he defines more closely, or even alters the point, with his viçešaṇa = 'especial'.

[3] Referring to Yasna 44. with its questions.

was said by Him (Aūharmazd) [that they should not keep the (D(a)ẹva-) -Demons in authority[1]].

22. So I also, who am a Mazda-worshipper, (a disciple) of Zartūšt[2] will renounce the authority of the (D(a)ẹva-) -Demons, as he who was the holy Zartūšt abjured (it) from them.

23. Also my (religious) desire, (meaning 'my religious faith') is that of the Water[3] (which was sacred); my desire is that of the Plants. Also my desire is that of the Herds the beneficent, (the good-giving[4]). Also my desire is that of Aūharmazd who created the Herd and the Holy Man (the original typical orthodox citizen).

24. Also my desire (i. e. religious conviction, or simply 'creed') is that to which Zartūšt (adhered). It is also that of Kai-Vistāsp (Gūstāsp), of Frašōštar, and Jāmāsp and also that of whatever one (meaning 'of each one') of the Holy Benefactors[5], the open (i. e. the 'celebrated', or perhaps better 'the public') workers (i. e. 'officials'), in that desire and of that lore am I, the desire and religious lore such as is said (above; so, referring to the main body of the Confession).

25. A Mazdayasnian I am, [that is to say, I am a good

[1] This all looks as if the writers were in an actual state of controversy with Hindoos who were asserting at every point and before the public eye the supreme authority of the Devas. Was it written after the Parsis had come to Bombay? (I mean of course this item).

[2] That is to say, the present officiating priest, or the individual worshipper whom he represents at each time of reciting this declaration.

[3] That is to say: "As the clean waters were sacred, parts of the Creation of Aūharmazd (and as such recognised by His Religious Creed), so I am allied to them in this'; and so meaning also of the Plants, Herds, etc. One would naturally say 'my desire is that for the water, the plants, the herds'; but I think that the especial religious sanctity of these objects was held in view; see below.

[4] Possibly 'the well-endowed'.

[5] The Saošyañts.

man (meaning that he was a thoroughly punctilious church-member (so to speak) as well as an honest one)]; and I revere[1] the Mazdayasnian Faith (or Lore) of Zartūšt; [that is to say, I declare it among[2] the evil (meaning the (heretics, the Ašemoγs))].

26. I myself[3] (or 'I spontaneously') praise[3] it (the Holy Lore), and I express my veneration (toward it), [that is to say, I would make it current[3], among the settlements].

27. I praise hūmat (the good thought)[4] with thought;

[1] We are always in doubt whether to read pranāmam (so), or pravāmam (so). Nēr. 's prakāçayāmi does not decide. A causative form like this strangely reproduces the idea of 'increasing' elsewhere, at least generally, with Nēr.

[2] Notice that whereas 'andarg ..... yemalelūnam' should naturally (and may possibly also here) mean : 'I interdict the wicked', (see Y. 49, 3) it seems here, at least according to Nēr. to mean : 'I declare it among'. I cannot refrain, however, from emphasising an alternative : 'I interdict the wicked'. Nēr. has simply 'I declare it ... in the world'.

[3] We have here the most intelligent freedom (let us hope) and no uncontrolled error; but how shall we account for our nafšā formerly (nafšman), (Sp) χvat, (χūd). The most respectful method would be to refer it to the 'ā' as in āstūtasča. But remorseless criticism would lead us to see some other connection. We remember that 'ufyā' was rendered nafšā in Y 28, 3, and that this form nafšā arose from a mistake caused by the fact that in Pahlavi (the original Avesta-Pahlavi) the characters which spell ufyā are the same as those wich spell nafš; see Zeitschrift D. M. G. for Oct. 1898, and that ufyā (= 'I will weave') by a beautiful simile expresses 'praise'; have we here the connection? Did āstūtasčam eaning 'praise' suggest again the word ufyā = 'I will praise'; and did this to a still later commentator become again a nafš = χvat (χūd) by the same repeated mistake. Or again was there something in tho original form of stūtasča which suggested 'self'. Also remember that ﻮ in Pahlavi may = χ or ā; was then this ā in the Avesta ā stūtasčā mistaken for χ(kh) with its following 's' suggesting χ(kh)eš- and χvēš-? I think that fravartasčā is to be taken rather in the sense of 'confessing' than in that of 'propagating', and 'praise' would lead to 'propagation'. I am now inclined to refer it to 'vart' = Indian vart (vṛt) rather than to 'var'. It is difficult however to refer var(e)tō in Y. 45 to 'vart' or to 'vris'.

[4] I think that the abstract is nearer the truth of the original meaning just here; but in general we should always prefer the concrete.

and I praise hūxt (the good word) with speech, and I praise hūvaršt (the good deed) with deed; and I praise the good Religion of the Mazdayasnians which casts[1] forth the joining (strife) and lowers (literally 'places on' the halbert, [(from that this even is clear that into a religious school (an establishment for sacred regulations) of controversy it is not proper to persons to enter. And he who goes to a non-controversial religious school, to him it is proper to make a (separate) controversial religious school (therewith)],

(28) which is the χvētūdaš Religion (that is to say, the relation-marriage Religion); (for) from it (the Religion) it is clear that it is fully requisite to discharge (this) duty (relation-marriage), — the holy (Faith)[2], which is of

[1] Casting forth the joining (of 'strife') is, as I hold a very incorrect rendering for fraspāyaoχδrâm which I divide as fraspāya-aoχδrām = 'having no faltering utterance'. Ayōješnīh seems to have been seen in -āyaoχδrām and taken in the sense of 'joining in battle'; cp. hyat hēm spādā anaočaṅhā jam(a)ẹte, Y. 44, 5; so Spiegel renders without hesitation. Or should we read the Pahlavi word āyūδešnešnīh to yudc, yúdcyate; so understanding the character. as a Pahlavi sign for δ(dh) would be unusual; but an Avesta may have accidentally intruded. 'āyūzešn' to yūz 'to roll (as of the sea), would require a figurative understanding of it. A formation from hēna = 'a weapon' does not seem probable,, while a hēnješn looks most natural for the form, but 'suspense' and 'strife' hardly harmonise. Other tentative suggestions might be āyanješn; cp. a new Persian yanjīdan = 'to cut', 'to be angry'. Haijā (so) = 'battle' needs a nasal to bring it into line. The 'lowered' weapon was understood by Nēr. here rather than the weapon 'put in position' for battle (unless indeed 'lowered' equalled 'levelled'); cp. Y. 31, 18. ad īš sāzdūm (-δvem) snaϑišā. I should first suggest 'lowered weapon' (with Nēr.) to make the terms harmonise with the context; but we should never forget that these ancient commentaries were often patched up masses of fragments sometimes, though where they are most in confusion as documents, they may very often contain single words which suggest important solutions.

[2] Aharūvīn hardly applies to the 'relation-marriage'; see the original.

existing things (or 'beings') which have (ever) been, and (of those of which it can be said) 'it becomes' (sic[1]; that is to say, of those just coming into existence), the greatest, the superior, even the best [(the Religion) which is[2] Aūharmazd's and Zartūšt's own].

29. To Aūharmazd do I assign all prosperity[3] (as his gift to us) [that is to say, root and fruit, I would put all into the possession of Aūharmazd (that is to say, 'I would attribute all (good) results to Him, or, 'I leave it all to Him')[4]]; and this is His complete establishment[5] (or 'Law') of the Mazdayasnian Religion.

---

[1] This seems to be the only admissible explanation of yehvūnēt-ān. ' The — ' it becomes ' — things '; similar odd forms occur elsewhere.

[2] The imperative is not rendered.

[3] It is often difficult to decide whether we shall read āzādīh or āvādīh. I understand the latter to put forward rather the idea of a ' benefit ' given, while āzādīh seems to me to express rather Ner. 's vibcūtim which originally means ' excellence ' and later ' wealth '.

[4] So, more naturally than : ' I would possess all through Aūharmazd ' s ownership (of it), or, ' I leave it all to Him '. Nēr. 's instrumental is not to be pressed.

[5] Notice the somewhat curious error of astōvānīh = ' immoveability ' for the āstūitiš of the original, which is the noun of stu = ' to praise ' ; cp. stutí. Nēr follows, the Pahl. text in this blunder, but he could not accept the ' a ' privative of the Pahlavi, and entered into the region of ' praise ' by rendering āstikatā = ' orthodoxy '.

PHÉNOMÈNES REMARQUABLES DE SANDHI (1)

Dans le sandhi de nos dialectes néerlandais, on voit se produire assez communément ce fait, que certaines con-

(1) Je traduis ici, en le modifiant légèrement à l'intention des lecteurs de cette revue, un article néerlandais publié en 1903 dans l'*Album Kern*.

M. Vercoullie, professeur à l'Université de Gand, écrit dans la *Revue de l'Instruction Publique* (T. XLVI, 6e livr. p. 409), à propos de mon article néerlandais, qu'il « n'a sa raison d'être que pour ses nombreux exemples ». « J'ai pour ma part », dit-il, « signalé le phénomène dans ma *Westvlaamsche Spraakleer* (1883) p. 16. »

Pour que le lecteur puisse trancher lui-même la question soulevée par M. V., je traduis le passage auquel il renvoie :

« N. B. *a*) La règle (*c.-à-d. la règle du sandhi énoncée plus haut*)
« reste applicable en ce qui concerne la seconde consonne, même si la
« première est syncopée : *bloevinke* (v = f), *ik la varen* (v = f), *onzag*
« (z = s), *mĭ groovader* (g = ch et v = f).

« *b*) Dans les composés où la seconde consonne est *d* ou *h*, on ne tient
« pas toujours compte de ce qui a été dit sous 2 et 3 (c.-à-d. de deux
« règles générales du sandhi dialectal) ; tandis que *g* reste dans *slaghuis*,
« il change en *ch* dans *daghuur*, et *f* reste dans *sterfhuis* ; tandis que *g*
» et *d* restent dans *toogdag*, ils changent en *ch* et *t* dans *hoogdag* et
« *leegdag*. »

Comme on le verra, l'*a*) ne concerne pas le sujet traité dans mon article ; dans les quatre exemples fournis, la consonne syncopée, cause de l'effet de sandhi, est parfaitement connue de ceux qui parlent le dialecte et elle est prononcée en d'autres positions.

Le *b*) comprend, dans une même règle purement empirique, deux phénomènes probablement de nature différente. Le premier (*daghuur*, etc.)

sonnes finales, surtout *d* ou *t*, d'une catégorie déterminée de mots se prononcent ou ne se prononcent pas, selon la nature du son qui les suit dans la phrase, mais que, là où elles disparaissent, leur influence n'en continue pas moins de se faire sentir sur la consonne initiale du mot suivant, au cas où cette consonne est une spirante sonore ou un *d*. Tandis que p. ex. la phrase néerlandaise *ge gaat af*, « vous descendez », se prononce à Louvain *ge gūd af* (1) et *ge gaat*, « vous allez », *ge gūt*, les mots *ge gaat vallen*, « vous allez tomber », s'y prononcent *ge gū fale*, où nous savons que le changement du *v* en *f* est dû à l'influence de la dentale disparue de *gūd* (2).

Dans le cas *ge gū fale*, la dentale disparue à cette place reparaît donc ailleurs ; ceux qui parlent le patois ont

a été touché parmi d'autres dans mon article (p. 89 et suiv.), mais ne rentre pas dans l'objet spécial que j'avais en vue : en effet, mon étude vise tout particulièrement les changements de sandhi produits par un son disparu dont rien dans le dialecte ni dans la langue littéraire ne révèle directement l'existence. Le second de ces phénomènes ne semble avoir rien de commun avec le sandhi ; au moins la preuve est-elle loin d'être faite.

Mais, pour mieux informer le lecteur, rapprochons du passage cité celui où M. V. parle des variations de l'article Westflamand, variations qui s'expliquent en réalité par le sandhi, comme on peut le voir dans les *Leuvensche Bijdragen*, T. I, p. 130 et suiv. T. II, p. 143 et suiv. :

« L'article défini est : m. *de*, fém. *de*, n. *t*, plur *de* qui reste invariable.

« L'article indéfini est : m. *e* ou *ne*, fém. *en*, n. *e* toujours avec *e* muet.

« Devant une voyelle, une *h* et aussi devant *b*, *d* ou *t*, les formes « masc. en *e* prennent *n* ; — les formes fém. en *e* et le plur *de* perdent *e* « devant une voyelle. » (*Westvlaamsche Spraakleer*, p. 30).

(1) *e* est l'e muet français, aussi dans les diphtongues (*ie* = ië) ; l'*é* et l'*è* sont à peu près les équivalents des é et è français ; *u* se rapproche de l'u allemand ; *u̱* est ce même *u* sans l'arrondissement des lèvres ; $h = \chi$; *ñ* est la nasale gutturale. Pour la détermination plus exacte de la prononciation, v. *Leuvensche Bijdragen*, Tomes I et II.

(2) Cp. les prononciations *ge lot fale*, néerl. *ge laat vallen*, « vous laissez tomber » et *ze gon vale*, néerl. *ze gaan vallen*, « ils vont tomber ».

conscience qu'elle appartient au mot, et sa survivance dans le sandhi n'est pas extraordinaire.

Mais il se présente dans nos parlers populaires des phénomènes de sandhi plus remarquables, dont l'intérêt dépasse, en certains cas, le domaine de la linguistique germanique. A tout le moins jettent-ils quelque clarté dans la question du digamma homérique. Les exemples que j'en donne sont fournis par les patois d'Alost et de Louvain où les faits ont été observés par M. Ph. Colinet et par moi (1).

Dans le sandhi de ces patois, certains sons finaux que non seulement l'on ne prononce plus, mais dont ceux qui connaissent uniquement la langue populaire ont perdu tout souvenir, continuent eux aussi d'exercer leur influence tout entière comme s'ils vivaient encore dans la bouche du peuple. P. ex. devant une consonne, l'article indéfini féminin du louvaniste prend la forme *en*, l'article indéfini neutre la forme *e* : *en vrā* (*eene vrouw*), « une femme », *e kind* (*een kind*), « un enfant ». *E kind* s'est prononcé jadis **en kind* (devant voyelle, l'ancienne forme *en* du neutre s'est maintenue : *en ues* (*een huis*), « une maison ») ; mais l'*n* a disparu en vertu du sandhi des syllabes atones qui veut que *-en* final perde l'*n* devant consonne (2). Pourquoi l'*n* a-t-elle persisté dans le féminin *en vrā* ? C'est l'ancienne forme féminine de l'indéfini qui nous fournit la réponse à cette question : l'*e* final de **ene* (*eene*) a empêché le sandhi de s'appliquer et a préservé l'*n* de l'apocope. Plus tard cet *e* a disparu sans perdre pour cela son influence phonétique.

(1) V. *Leuvensche Bijdragen* (1re année 1896 : Ph. Colinet, *Het Dialect van Aalst* ; 2e année 1897 : L. Goemans, *Het Dialect van Leuven*).
(2) V. *Leuvensche Bijdragen*, II, p. 122.

De même aussi il arrive parfois que, dans la phrase parlée, la modification d'une consonne initiale trahisse l'existence antérieure d'une consonne finale dans le mot précédent.

Les mots alostois *mé* (*met*), « avec », et *ni* (*niet*), « pas », ont perdu la dentale primitive. Pourtant, lorsque la consonne initiale du mot qui les suit est une spirante sonore ou un *d*, elle s'assourdit comme si la dentale des anciennes formes **mét*, **nit*, était encore articulée : on prononce *mé hād* (*met goud*), « avec de l'or », *ni fél* (*niet veel*), « pas beaucoup », au lieu de *mé gād* et *ni vél* (1).

L'article indéfini masculin du louvaniste nous fournit un exemple instructif du phénomène qui nous occupe. La prononciation y hésite entre *nen* (*een*, *eenen*) et une forme avec faible *e* muet initial : *enen* (*nem*, *enem* devant un *b* initial ; *ne*, *ene* devant toute autre consonne). Devant *enen*, on prononce la spirante ou la dentale finale du mot précédent comme devant les autres voyelles, c.-à-d. que la sonore se maintient et que la sourde devient sonore ; devant *nen* la spirante et la dentale sont traitées tantôt comme devant *enen*, tantôt comme devant toute autre consonne, c.-à-d. qu'elles se présentent sous la forme sourde. Exemples : *dā waz ene kie* (*daar was eenen keer*), « il y avait une fois », *dā waz ne kie*, ou bien *dā was ne kie* comme *ik was noh* (*ik was nog*), « j'étais encore » ; *ik frāg ene frañ*, (*ik vraag eenen frank*), « je demande un franc », *ik vrāg ne...*, ou bien *ik frāh ne...* comme *jā oh nie* (*ja of neen*), « oui ou non » ; *ik shrév enem brīf* (*ik schreef eenen brief*), « j'écrivis une lettre », *ik shrév nem...*, ou bien *ik schréf nem...* comme *ik shréf nit* (*ik schreef niet*),

(1) V. *Leuvensche Bijdragen*, I, p. 198 et suiv.

« je n'écrivis pas » ; *g'éd enen ont* (*gij hebt eenen hond*), *g'éd nen*..., ou bien *g'ét nen*... comme *g'ét niks* (*gij hebt niets*), « tu n'as rien ».

On peut suivre aisément le processus du phénomène dans ces trois prononciations également louvanistes *waz ene, waz ne, was ne* (1).

Un effet de sandhi analogue est celui qui nous révèle l'existence antérieure de l'*h* initiale dont l'articulation s'est perdue depuis longtemps dans les patois de Louvain et d'Alost. On le rencontre dans certains mots composés ou expressions assimilables aux composés.

Le sandhi ordinaire de nos patois ne tient aucun compte de l'*h* initiale. Ainsi les mots néerl. *de eer*, « l'honneur », et *de heeren*, « les messieurs », se prononcent à Louvain *d'ier* et *d'iere*. D'autre part, comme nous l'avons vu déjà, devant une voyelle initiale les spirantes finales sourdes deviennent sonores, *f* < *v*, *h* < *g*, *s* < *z*, et les sonores se maintiennent : le néerl. *ons hart*, « notre cœur » se prononce en louvaniste *onz èt*. Cette règle ne s'applique pourtant pas dans les cas suivants : louv. *dahīr* (*daghuur*), « salaire », à côté de *vé nen dag īre* (*voor eenen dag huren*), « louer pour une journée »; *ons ier* (*ons Heer*), « notre Seigneur », à côté de *onz iershap* (*ons heerschap*), « notre seigneurie » ; *uesāve* (*huishouden*), « ménage », à côté de *en uez āve* (*een huis houden*), « tenir une maison »; *uesīr* (*huishuur*), « loyer »,

(1) V. *Leuv. Bijdr.* II, p. 117 et suiv. La forme *ene* est plus rare que *en*. Il me semble que je prononce de préférence *waz ne* etc ; en tout cas, dans les liaisons avec *of*, *oh* (*of*), « ou » j'articule exclusivement *ov n*... *og n*... : *en vrā og ne man* (*eene vrouw of een man*) « une femme ou un homme » ; l'expression très usitée *ne frañ ene kuepman* (*een frank een koopman*), « un franc marchand » n'est jamais, que je sache, prononcée d'autre façon. — La plupart de ces faits se présentent aussi dans le patois d'Alost.

à côté de *en nez îre* (*een huis huren*), « louer une maison »; *vliesucs* (*vleeschhuis*), « halle aux bouchers », *Vliesāvers* (*Vleeschhouwers*), (nom de famille), à côté de *vliez āve* (*vleesch houden*), « tenir de la viande » ; enfin les mots qui en néerlandais se terminent par le suffixe *-heid :* *woesoet* (*wijsheid*), « sagesse », etc.

D'où pourrait venir cette exception aux lois ordinaires du sandhi sinon de l'*h* ancienne (l'esprit rude) dont, malgré sa disparition, l'influence phonétique subsiste dans certains cas (1) ?

Un effet de sandhi plus intéressant encore est celui que produit sur la finale précédente le pronom-adverbe *er* (néerl. *er*), « en » « y » et qui rappelle l'ancienne dentale initiale de ce mot. On prononce p. ex. à Louvain : *és er wūter* (*is er water*), « y a-t-il de l'eau ? », *was er* ... (*was er* ...), « y avait-il ... ? », *dat er és* (*dat er is*), « qu'il y en a », *wat er mé gedon* (*wat er mee gedaan*), « qu'en faire ? », *ge gūt er* (*gij gaat er*), « vous y allez », *ge géft er* (*gij geeft er*), « vous en donnez », etc. *ik los er* (*ik los er*), « j'en lâche », *ik éf er* (*ik hef er*), « j'en soulève », *ik lah er mé* (*ik lach er mee*), « j'en ris », etc.

Dans ces exemples et d'autres pareils la finale n'est jamais sonore devant *er*. Ailleurs on prononce indifféremment la sonore ou la sourde devant le même *er : ik géf er* (*ik geef er*), « j'en donne », *ik blūs er van* (*ik blaas er van*), « j'en souffle », *ik zūh er e stik van* (*ik zaag er een stuk van*), « j'en scie un morceau », à côté de *gēv er*, *blūz er*, *zūg er* ;

(1) V. *Leuv. Bijdr.* I. p. 59 et 192. M Colinet y orthographie *dah(ʻ)ir* (*daghuur*), *ons(ʻ)ier* (*ons Heer*), etc. — Lorsque la finale devant l'*h* primitive est atone, le phénomène ne se produit pas : louv. *Braverzues* (*Brouwershuis*), « maison des Brasseurs », au lieu de **Brāversues*, alost. *āmānekezoés* (*oude-mannekenshuis*), « hospice des vieillards », au lieu de **āmānekesoés*.

ik wés er (*ik wees er*), « j'en montrai », *ik bléf er* (*ik bleef er*), « j'y restai », *ik zah er* (*ik zag er*), « j'y vis », *ik gaf er*, « j'en donnai », à côté de *wéz er*, *blév er*, *zag er*, *gav er*.

Dans tous ces cas, la règle générale du sandhi louvaniste exigeait une finale sonore : on prononce en effet *éz oe* (*is hij*), « est-il », *waz oe* (*was hij*), « était-il », *dad és* (*dat is*), « cela est », *wad és er* (*wat is er*), « qu'y a-t-il », *gūd on* (*gaat aan* = *gaat weg*), « allez vous en », *ik waz af* (*ik wasch af*), « je relave », *ik év up* (*ik hef op*), « je soulève », *il lag u uet* (*ik lach u uit*), « je me moque de toi », etc.

La forme encore existante de *er*, c.-à-d. *der* (1), expliquerait-elle ces anomalies ?

Si le sandhi ancien correspond à l'actuel (2), la forme *der* n'explique pas les faits cités. En effet le *d* initial transforme invariablement la spirante finale du mot précédent de sourde en sonore et maintient la sonore : *ik blēv der* (*ik bleef er*), « j'y restai », *ik gév der* (*ik geef er*), « j'en donne », etc. Il paraît donc que la sourde finale des premiers exemples doive s'expliquer par une autre forme que *der* et que, au moment où le pronom et l'adverbe, — dont les formes se sont confondues sans doute depuis des siècles, — ont produit le sandhi sourd sur les spirantes

(1) A côté de *ik géf er* (*gév er*) et tous les exemples qui suivent, on entend aussi souvent *gēv der*, etc. Après *l*, *m*, *n* finales on emploie indifféremment *er* ou *der* : *ik bèl er* ou *der* (*ik bel er*), « j'y sonne », *ik ém er* ou *der* (*ik heb er*), « j'en ai » *ik gon er* ou *der* (*ik ga er*), « j'y vais » etc.

(2) Il faut remarquer, dit M. Colinet (*Leuv. Bijdr.* I, 185), que l'orthographe néerlandaise du moyen-âge, tout en représentant le sandhi d'une manière incomplète et inconséquente, rend pourtant vraisemblable l'existence très ancienne des règles de sandhi que nous appliquons encore aujourd'hui. »

finales, ils commençaient en dentale sourde ou aspirée. Nous retrouvons une pareille dentale, pour la particule dans l'ancienne forme *thar*, pour le pronom dans le génitif pluriel de l'ancien démonstratif *ther*.

Il y a mieux : un phénomène analogue de sandhi se produit devant le pronom personnel enclitique du sujet et du régime : alost. *en* (*hij*, *hem*), « il, lui », louv. *em* (rarement *en* et alors uniquement comme sujet). Mais, ici, plus de forme contemporaine avec dentale, comme dans le cas *er*. La consonne initiale a totalement disparu, au moins dans nos patois, et la langue littéraire ne connaît pas les formes dont il est question.

Voici les faits tels qu'ils se présentent en louvaniste : le pronom emphatique régime *ém* (*hem*), « lui », est traité dans le sandhi comme tout autre mot à initiale vocalique : *ge gūd ém ūle* (*gij gaat hém halen*), « c'est lui que vous allez prendre », etc. Le pronom enclitique régime est, au contraire, rarement traité de cette façon ; presque toujours il exerce sur la finale précédente l'influence d'une initiale sourde : *ge gūt em ūle* « vous allez le prendre ». Pour ce qui regarde le pronom enclitique sujet, il exerce toujours dans le sandhi l'influence d'une initiale sourde : *gūt em* (*gaat hij*), « va-t-il ? », à côté de *gūd oe* (*gaat hij*), « est-ce lui qui va ? »

Réservant le cas plus compliqué du pronom enclitique régime (1), nous pouvons conclure qu'il faut pour le pronom sujet comme pour le cas *er*, remonter à une ancienne forme avec sourde ou aspirée initiale si l'on veut expliquer l'anomalie apparente du sandhi (2).

(1) On trouvera dans les *Leuv. Bijdr.* I, p. 190-193 et II, p. 147-149 une discussion étendue de tous les points traités ici.

(2) Peut-être ne faut-il pas remonter jusqu'à l'aspirée primitive et trouve-t-on une forme plus récente du pronom enclitique qui explique

Il paraît donc démontré que, dans les patois d'Alost et de Louvain, certains sons finaux ou initiaux qui ont disparu totalement de la prononciation et même du souvenir du peuple révèlent encore, fossiles phonétiques, leur existence antérieure par l'empreinte qu'ils ont laissée dans le sandhi (1).

le phénomène de sandhi. Les grammairiens du moyen-néerlandais ne font pas mention d'une telle forme, du moins à ma connaissance ; mais un texte des archives de Louvain, au livre des ordonnances magistrales de l'année 1453, nous fournit un exemple irrécusable d'un pronom enclitique *régime* TEN.

« *Alsoe als Gheertken van Adelberge, beckere, die van doetslage* « *oppenbaer is ende van quaden en orribelen fayten befaempt, dage-* « *lycx comende, met gespannen boge, hier in der stad, den goeden* « *lieden thuer af dreygen ende anders anxtinerende, op gisteren aen-* « *getast ende gevangen wert, bij* Henneken Poelman *ende* Woytken « Brabants, *aldaer sij den selven, bij sijnder groeter wederstarke-* « *licheit, eersy*TEN (= *eer zij hem*) *behouden consten, quetsen ende* « *vonden* (*wonden*) *alsoe dat hij daer af is gestorven.* » (Texte publié par M. Edw. Van Even dans le *Vaderlandsch Museum*, III, p. 24). Le *t* de ce pronom régime est né vraisemblablement dans le sandhi après le suffixe *-d*, *-t* du verbe, où le *d* du **den* antérieur devait s'assourdir. La fréquence de la prononciation avec sourde initiale dans cette position pouvait faire croire à l'existence d'une forme indépendante *ten*. Le pronom enclitique *sujet* aurait pris par analogie la forme du pronom régime *ten* et c'est au *t* que seraient dûs les effets de sandhi signalés plus haut. Les cas du pronom-adverbe *er* et du pronom personnel *en, em*, sont trop connexes pour qu'on n'essaie pas de les expliquer de la même façon. Un **ter* pour *der* né dans le sandhi comme *ten* pour *den* après le suffixe *-d*, *-t* du verbe est chose facile à concevoir.

(1) Sous le titre de *Note sur les sons disparaissants*, M. l'abbé Rousselot nous donne, dans la *Revue des Patois Gallo-Romains* (*Patois de Cellefrouin*, p. 207 et suiv.), le résultat remarquable d'une expérimentation phonétique à propos du mot *áp* = « arbre » (dans un patois lorrain) et de la forme normale *áp*. A l'ouïe, il avait perçu une certaine différence entre les deux prononciations ; à l'aide de ses instruments, il découvrit la raison de la différence. Dans la forme normale *áp* les vibrations de l'*ā* continuent jusqu'au début du *p* ; au contraire dans *ap* = « arbre » il reste entre la fin de l'*ā* et l'explosion du *p* une ligne sans vibrations, qui indique la place de l'*r* originel et qui, selon M. R., équivaut, dans la pro-

*
* *

A considérer ces faits, on ne peut s'empêcher de les mettre en rapport avec l'influence phonétique exercée par le digamma dans la langue homérique et de trouver fort sage et prudente l'hypothèse formulée à ce propos par M. Monro dans sa *Grammar of the Homeric Dialect* (1).

« On peut supposer, dit-il, que, dans les mots qui « commençaient primitivement par F, les effets ordinaires « d'une consonne initiale perdurèrent après la dispari- « tion du son lui-même ». Il cite les exemples français « le héros », « la hauteur », et conclut : « De même on « peut admettre que les faits de la métrique homérique « prouvent seulement que, en vertu d'une habitude ou « d'une règle, certains mots étaient traités comme s'ils « commençaient par F ».

Les cas étudiés plus haut confirment singulièrement cette hypothèse. Ils nous permettent aussi d'écarter les objections que le savant grammairien oppose lui-même avec une entière bonne foi à sa théorie. Lorsque, par exemple, il doute de la légitimité de sa comparaison entre les cas du F et de l'*h* française et dit qu' « un usage tra- « ditionnel de cette espèce se conserve beaucoup plus « facilement à une époque de civilisation », nous pouvons le tranquilliser à ce sujet. Nos patois sont loin de servir à un usage littéraire quelconque et ne connaissent d'autre écriture que celle des dialectologues ! Ils ne représentent point, tant s'en faut, ce que le savant helléniste appelle *an age of education*.

nonciation, à un bruit à peine audible. L'éminent phonéticien conclut sa note en ces termes : « Ainsi les lettres vivent encore lorsque nous les croyons mortes et leurs derniers moments nous échappent comme leurs premiers. »

(1) Monro, *op. cit.* p. 378 et suiv.

Une seconde objection me paraît tout aussi peu fondée : « Il semble difficile de croire, dit M. Monro, que le ϝ « aurait gardé sa place dans la mémoire des poètes s'il « n'avait été familier ou à l'oreille comme un son vivant, « ou à l'œil comme une lettre dans le texte écrit ». Les faits que nous avons rapportés se chargent eux-mêmes de lever tous les doutes à cet égard.

L'influence inégale du ϝ s'explique aussi aisément, quand on considère que les trois formes *dū waz ene kie*, ... *waz ne* ..., et ... *was ne* ... sont prononcées indifféremment par les mêmes personnes dans la même ville.

Pour ce qui regarde enfin le fait qu'une finale s'allonge parfois devant ϝ initial, rien n'empêche, à mon avis, d'admettre que le ϝ se serait transformé à la longue en une articulation facilement assimilable au son précédent ; peut-être le ϝ s'est-il composé comme l'*r* dont il est parlé dans la note 1 de la page 93 (1).

De même façon peut s'être produit l'allongement de certains sons ailleurs que devant ϝ, entre autres dans les 3 p. pl. des temps seconds en -ν (= ντ) : ἔφαν ἀπιόντες, etc. (2).

Léon Goemans.

---

(1) « La chute des consonnes, dit M. Rousselot, n'est pas un phénomène aussi simple que le mot semble le dire. Ce n'est pas une chute à proprement parler, c'est un amuissement progressif dont on ne peut suivre sûrement les étapes que là où il est en train de se produire. » *Op. cit.* p. 281.

(2) Monro, *op. cit.*, p. 345 et suiv.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

Contributions to the study of the Śikṣāsamuccaya derived from Chinese sources (1).

The present work is rendered into the Chinese by Fâ-hu and Zih-khan A. D. 1004 1058 (Nanjio's Cat. No, 1298). It is done so carelessly that we very often meet with mechanical juxtapositions of words and phrases corresponding with the original, giving no connected sense at all, which render this translation so far untrustworthy. But large portions of the works cited by the author we find correctly translated into Chinese. Moreover in finding our way about the stock phrases or technical expressions and other terminology peculiar to Buddhism we Buddhists stand in a position of some advantage.

The main object of the present paper is to illustrate certain selected passages from Chinese sources, leaving to others whose knowledge of Buddhist Sanskrit may be more extended than my own, the criticism of the work from the Indian side.

At present, I must confess, I have no time to read through this treasury of Mahāyāna doctrine. My search is limited generally to those passages, which the editor noted as doubtful or obscure in their reading. In a few cases other portions are touched on when they came under my notice.

As to my use of the Chinese, I may explain that the latest Japanese edition of the Chinese Buddhist Tripiṭaka is divided into forty groups ; each group is designated, as it formerly was, by the successive characters of the « Sentence of Thousand (different)

(1) Edited by Prof. C. Bendall. St-Petersbourg 1897-1902.

Characters ». Each group thus designated contains 9 to 15 fasciculi numbered by numerals. I denote each fasciculus by Roman figure in its order, discarding the original awkward numbering. As to the version of the Śikṣāsamuccaya I give only number of leaf, for the whole work is included in fasc. CLXXXV (1).

Prof. Bendall's notes and remarks are enclosed in square brackets.

---

9. 5. *datta-kāṣṭhaṃ.* « A small portion of tooth-wood » (24 b). read *danta-k°.*

14. 8. *aparânta-koṭim.* (acc. to Add. Notes p. 396) « up to the end of the future » (XIV 92 b). cf. the expressions *pūrvāntāparānta* « the end (or limit) of the past and the future » and *bhūta-koṭi* « the limit of reality » occurring very often in Prajñāpāramitā-text.

16. 7. *chandiko vatataram (?)* Read *bahutaraṃ.* Similar expression in Aṣṭ-P. p. 57. 15 et seq. [The MS. is broken, but bahu- is a decipherment quite as admissible as vata-].

18. 6. *nântarā tiṣṭhati na viṣṭhīvati.* « He never loiters half way, nor gives up ». (CXLIV 67 b). Thus the MS.-reading *viṣṭhihati* = *vitiṣṭhate* may be preserved, as suggested by the editor at p. 389.

19. 8. *asya putre 'tiriktataraṃ premôtpadyate — tathā 'nyeṣu sattveṣu.* « Loving his son excessively but not other people » (XVI 9 b). We must supply '*na*' after utpadyate. [I fully agree. The Tib. confirms this restitution].

19. 15. *ātma-kṣemānu*[—]*maitrī.* « Loving himself » (XVI 9 b).

(1) I am very glad that the courtesy of Mr Wogihara has allowed me to peruse his paper previous to publication. I have compared the original Ms. with several of his suggestions, which in many instances turn out to be correct. Other suggestions agree with the Tibetan, which in the earlier part of my work I could only use sparingly. Mr Wogihara has also favoured me with notes of several misprints, which are more frequent in the earlier sheets than elsewhere; as at that time I had not become thoroughly used to all of the rather minute forms of the St-Petersburg type. These I shall duly note in the English translation of the work which I am at present preparing [C. B.].

This phrase is parallelled in the Chinese by line 14. putra-premânugatā maitrī « loving his son ». We may fill the lacuna by '*gatā*'.

23. 10. *karṇau nāsā samparityajan.* « Giving his ears and nose » (II 27 b). Read *nāsāṃ* (or *nāsāṃ ca ?*) [The Tib. suggests rather : *nāsā vā*].

23. 16. *santāna.* « Constant, continuous » (II 28 b). *saṃtāna* and *saṃtati* often mean continuity of mind or matter or of both during one's whole life, because both the mind and the matter is considered as a momentary thing from whose continuation arises the phenomenon of life. [Compare Prof. de la Vallée Poussin in J. As. Sept. 1902 pp. 275 285. and the editor's references at p. 391].

25. 11. *'tra.* « The intestines » (II 19 b). Read *'ntra.* [So too the Tib. : The MS. itself, as I now notice, seems to have been corrected to the form *'ntra*].

25. 12. *'vyutthita.* « Later on he does not regret » (II 29 b). This seems to suggest *vi* + *ud* + *sthā* in sense of « sich abwenden von, aufgeben ».

26. 6. *bodhisattva-dāna-pūrvaṃ praṇidhāna.* « Bodhisattva's vow formerly made to give » (II 23 a). Read *pūrva-pr°.*

26. 12. *vānukula.* « Most pleasant » (27 b). This suggests some form *varânukūla*. But « female singers of inner apartments » (II 24 ab) points to *vadhū-kula* or the like.

28. 1. *ṣaḍ-gantrôpetān.* « Furnished with six tusks » (28 a). Read *ṣaḍ-dant.* In describing an excellent elephant this term is used very often. See Lalit. (ed. Lefmann) p. 55. 3.

31. 3. *sarva-sattvā | jñānāhārād bhavantu.* « All sentient beings may obtain the food of knowledge » (II 21 a). Read *-sattvā jñānāhārā bhavantu.*

31. 3. *āhāra-prajñātāpino.* « Having understood the nature of the food » (II 21 a). Does *prajñātāvin* as in the Ms not mean 'understood' ? Cf. a buddhist word *kṛtāvin* « one who has finished his work » and *caritāvin* in Aṣṭ-P. pp. 176. 10, 299. 8 etc.

31. 5. *sarva-rasâgra-jihvāḥ.* « Not attaching to all best tastes » (II 21 a). Doubtless *-rasâgrâgṛddhāḥ.* [Apparently correct].

31. 6. *rasa-nimittā-grahītāraḥ.* « Not sticking to every taste » (VII 84 b). Read *°mittâgr°* (compound).

32. 2. *dharma-kāma-sparśôpetāḥ.* « Realizing in their body many profound dharmas » (VII 85 a). Cf. Buddhist term *kāya-sākṣī* in M. Vuyt. 46. 12. In this case *sparśa* means « perception, realization » not as in Childers. Prof. de la Vallée-Poussin proposes ' dharmakāya- '. [A word which can be read either °kāma or °kāya is added in the margin of the Ms. to be inserted. The Tib. (25 b 6) seems to have read dharmasparśop°].

32. 7. *atyantākalpana-dharmāṇaḥ.* « Extirpating all diseases let them no more break out » (II 22 a b)

32. 17. *sarva-sattvāḥ śrāntāklānta.* « All sentient beings ...... not be tired (and) wearied » (II 23 a). Read *-sattvā aśr°.*

35. 3. *rajo-karaṇa.* « One who takes manure away » (IV 77 b & VI 49 a) ; « a hireling » (IX 86 b).

42. 5. *antaśa eka ucchvāsa-praśvāso vā.* « Even while one exhalation or inhalation being intent on » (XXIX 20 a). May we read *ucchvāsaḥ praś° ?* And *ekâgrī* or the like seems to be wanting.

45. 9. *bhikṣu-rājāna-kṣobhaṇe.* « By heretical kings it is distressed » (XXIV 107 a). Can we not construe : *'bhikṣurājāna kṣobhaṇe? rājāna* stands for *rājānam* = *rājñām* and *kṣobhaṇe* is a sanskritization of original Prākritic *khobhane.* [See Intr. p. XIX].

45. 2. Between lines 10 and 11 we have in Chinese Śikṣās° one stanza more : « The many excellent sūtras (1) they do not hear and read (2). They following only their own views (3) (and) adhering to different views reject each other (4) » (31 a).

48. 3. *vinayee c' āgame sthitān.* « Scholars who stick to the three baskets of the lesser vehicle » (CIII 35 a). This is an enlarged rendering, but the sense agrees with the present text. « *Tripiṭaka* » often signifies « *Hīnayāna* » (e. g. in Nāgārjuna's commentary on Pañcaviṃśatisahasrikā Prajñāpāramitā (CXC VIII 105 a)). I prefer the reading of A. : *vinaye c' āgame* (= Hīnayāne) *sthitān.*

49. 6-10. Aṣṭ — P: 416. 10 — 417. 1. with a few omissions.

56. 1. *pratīhāra-dharmatā kartavyā.* « With every thing must he supply » (XVII 65 b). We are induced to read *pratīkāra-dh°*

or '*h*' in *pratīhāra* may be an insertion to avoid hiatus in original prākritic pratīāra. Cf. *jalāhari* in Lalit. (ed by Lefmann) 175. 11 = Śikṣās° 206. 9 note. For this explanation I am indebted to Prof. Leumann.

56. 10-11. *staupikā antaśa ekadaśāpi.* « Whatever thing belonging to Buddha even a string » (XVII 66 a). We can read °*kā 'ntaśa eka-daśā 'pi.* [But a break in Sandhi in Skt. Mss. implies a comma, which does very well here].

57. 6. *udvaśyāpayitvā* (*uddhasy*° acc. to Add. Notes) ...... *dadāti.* « He gives hardly (or reluctantly) » (XVII 66 a). If we can read *udvaśāp*° instead of *udvaśyāp*° then possibly this form is from *ud* + *vaś* with a caus. sign -*āpaya* like in Pāli. See next note. [°śy° clear in the Ms.].

57. 8. *udvaśyamānas.* « He longs for to get it » (XVII 66 a). I suppose this would be part. pres. of caus. pass. *ud* + *vaś.*

68. 9. *yāna-bhūtān pātra-bhūtān vā.* Read *pātra-bhūtān apātra-bh*° (34 b XXX 18 a). [So too the Tib.].

68. 15. *pātra-bhūtān pātra-bh*°. — Read -*bhūtān apātra-bh*° (l. c.).

72. 10. [*b*]*alena.* Read *phalena* (CXXXIII 62 b).

74. 11. *pareṣāṃ samp* - - -. « Having seen the riches of other people » (CXXXIII 62 b). If we read '*pareṣāṃ sampadaṃ dṛṣṭvā mama syād .... phalam āgatam*' this makes a *śloka* as in the Chinese.

75. 2. Read *pāṣāṇa-varṣeṇa* ..... *mukha-nir*° [The Ms. has -varṣair].

80. 11. *kabhalli.* « Carrying on the back a heavy load » (XLI 24 a)

81. 4. *mīṭa-sthāne.* « In a privy » (XXII 42 b). Read *mīḍha-sthāne.* [So Ms.].

82. 3. *uktāḥ.* « They being pleased » (37 a). Read *raktāḥ* [So Ms.].

86. 2. *sarva-sattvāndhakāreṣu bandhane kruddhaḥ praveśayet.* « Through anger fettering all sentient beings and putting them into the hell of darkness » (XI 69 b). This suggests the reading *sarva-sattvān andhakāreṣu bandhanena* .... [°*sattvān andha*° .... *bandhane* Ms.].

97. 1. *nirayaṃ saṃvadāmi.* Can we not preserve the original doubtful reading *niraya-vāsaṃ vadāmi ?*

99. 13. *eka-vācā*. « One foh-lo [phonetic rendering] » (40 a), « at once » (XLV 21 b 30 b). The Chinese translators had doubtless ' *eka-vāram* '.

99. 15. Read °*sthita nânyabh*° (separate).

101. 18. *jñānavajramayam eṣate*. « He seeks for the diamond-knowledge » (IV 80 b VI 55 b). Probably : *jñāna* (acc. sg.) *vajramayam eṣate*.

102. 4. Read *kṣema-diśa-* (compound).

102. 5. *kṣānti-dharma*. « Armour of patience » (IX 60 b IV 80 b VI 55 b). Read *kṣānti-varma*. [The Tib = ' riding on the vehicle of full salvation armed with the armour of patience '. This seems to imply a reading such as *varmita*. v and dh are often indistinguishable in our Ms].

102. 7. *jñāna-sāgara-*, *jñeya-s*° (l. supra C.).

103. 2-3. Two Chinese versions (IV 81 a VI 55 b) run thus : « Sudhana will light a lamp of dharma (1) which has faith as a wick, mercy and compassion as fragrant oil, (2) remembrance as a vessel, virtue as light (3) and he will destroy the darkness of the three banes. (4) » The reading would be better : *śraddha-varti tri-mala-ttamo'paham maitri-sneha smṛti-bhājanam dṛḍham* ..... [*Śraddhā* is a purely Chinese variant, as both our Ms. and the Tib. (dag-pa) show. But °*paham* is correct]. — I prefer the reading *śraddha* according to the Chinese versions 1. From priority of the Ms (the first Chinese version was done in A. D. 317-420 and the third in A. D. 796-798). 2. From the fitness of the figure. *Śraddhā* is one of the principal topics in the sūtra, e. g. Śikṣās° pp. 2. 16 — 5. 6 a quotation from the same sūtra fully deals with *śraddhā* ; on the contrary I met with not yet a passage, which describes mere *śuddhi* in such relation. *samujjvālayiṣyati* seems to me originally to have been Prākritic *samu jālayiṣyati*.

103. 5. Read *bodhi-aṅgam* (compound).

103. 8. Should we read : *sattva-mocana-matī hitāśayāḥ ?* [Ms. °yā].

104. 2 *eṣa te sada viśeṣa paṇḍitaḥ*. « He searches earnestly for a wise man » (IV 81 a VI 55 b IX 91 a). It seems to read :

eṣate sada viśeṣa-paṇḍitaṃ. [The Tib. supports our reading, in which *te* is of course equivalent to a dativus ethicus]. .

107. 7. *'ṣṭhāni.* A misprint or misreading for *'ṅgāni*, [which the Ms. has].

111. 16. *cittena.* The Chinese (XVI 50 b) has ‘ *mitreṇa* ’.

118. 18. Read *adharma-kāmaś.* [So also Tib. (71 b 5); but Ms. °kāṃa].

115. 22. Read *sa-balam.* [So also Tib.]

125. 6. Read *kheṭo.* [So also Tib. : ‘ spittle ’].

128. note 4. Judging from the context and according to the Chinese versions the word ‘ *lūha* ’ seems to have two meanings: p. 128. 16. *lūhaṃ vā praṇītaṃ vā* « either fine or rough » (43 b XVII 67 a); p. 129. 9, 10; and 131. 4. *lūha* ‘ scanty , (43 b XVII 67 a). [The Tibetan seems also to have two equivalents like the Chinese, respectively. Compare now Prof. E. Müller JRAS. 1903, p. 608 as to Pāli evidence. It now seems to me possible view of somewhat conflicting testimony that the word was a wide one, like English ‘ bad ’, or ‘ poor ’, which might refer to quantity, quality, or to both].

129. 14. *śilāyām.* « On a stone » (XVII 67 a). This suits for an *āraṇyaka-bhikṣu.*

131. 1. *yāvan na.* Probably : *yāvat sa.* [I do not accept this at all. The Ms. is quite clear, and yāvan na = « until »]. — I meant ‘ yāvat ’ to have been used here in the sense of ‘ at the time of ’ as in the Chinese.

132. 14. *tri-koṭi-kṣuddhaṃ.* « Three kinds of purity » (XXXVI 28 b 68 a 112 a) which are enumerated immediately after. Should we read *tri-koṭi-śuddhaṃ* ? [Yes : kṣu° appears to be a misprint].

133. 4. *nirvāṇa-.* Apparently *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (Nanjio Nos. 113 et 116) is meant.

135. 15. Read *khalu-paścād-bhaktiko* (comp.) as in M. Vuytp. § 49. 6. Hiouen Thsang rendered elsewhere : « eating after he had prohibited it », *khalu* in the sense of *pratiṣedha.* Cf. Buddhaghosa's explanation of this term quoted in Childers p. 310. [Compare Index II. p. 379].

136. 3. Read *nirvṛti* according to XVI 11 a. But CXC 78 a has ‘ dislike, or disgust (of the world) ’ = *nirvid.*

137. 7. *cīvaraiḥ asaṃvṛta-kāyāḥ.* « With his religious robe covering his body » (XLIX 29 b). Read cīvaraiḥ saṃvṛt° [This conjecture is substantially correct].

164. 3-7. This passage is rendered metrically by I-Tsing.

172. 2. *parikarṣaṇam.* « First action, setting on to act » (LIII 7 a) = preparing to commit.

172. 3. *gahanata-dṛṣṭiḥ.* Here I add something in confirmation of the editor's remark. « View of extremity » (LIII 7 a). More correctly occurs often « view of sticking to extremity » = *anta-grāha-dṛṣṭi.* Cf. M. Vuytp. § 104. 35 which reads wrongly *antar-grāha-dṛṣṭi.* [See also Add. Notes, p. 408 and Introd. p. XIV].

174. note 1. The Chinese has also simply « four hundred ».

176. note 4.-4. According to the Chinese (XXX 35 a) ll. 5, 6. *tena kuśala-mūlena karma-vipākena* is in apposition to l. 8. *tena prāṇâtipāta-vairama-cakreṇa.*

177. 6. *nāyakaḥ.* The Chinese (XXXIII renders this as a vocative. Compare the reading of CH in Add. Notes, p. 408.

179. 3. *bahu-sukhām.* « Of many entrances » i. e. of many kinds (53 a) = *bahu-mukhām* is preferable.

180. 4. *viṭhapana-pratyupasthāna-.* « Absurd imagination » (XVI 5 a), « simply deceive one's eye » (CLXXX 33 b). Cf. p. 236. 1, 2, 3. where it is rendered by « adornment » (XXV 66 b). The sense would be 'presentation, appearance' contrary to entity.

Now I see viṭhapana is rendered by Hiouen Thsang by 'collection' in Aṣṭ-P. (Calc. ed. 162[1], 314[7]), where in both places surely by mistake the editor reads viṭhay° instead of viṭhap°.

(To be continued.) U. Wogihara, Strasbourg.

GENÈSE XV, v. 12.

Au chapitre XV de la Genèse, on nous raconte qu'Abraham eut une vision. Au moment où le soleil va se coucher, il s'endort et une grande terreur le saisit : *cumque sol occumberet, sopor irruit super Abram, et* HORROR MAGNUS ET TENEBROSUS *invasit eum* (v. 12). Et au v. 17, quand le soleil a disparu, il se produit une grande obscurité : *cum ergo occubuisset sol, facta est caligo tenebrosa.*

Les mots de *horror magnus et tenebrosus* rendent les mots hébreux de אימה חשכה גדלה, qui veulent dire « terreur, grande obscurité ».

Le sens de chacun de ces termes n'a rien de douteux ; mais leur réunion présente une difficulté qu'on ne semble pas avoir résolue encore d'une façon satisfaisante.

Qu'on remarque d'abord que les deux expressions ne sont liées ni par la conjonction, ni par l'état construit. Si elles étaient liées, d'ailleurs, on pourrait s'étonner que le rédacteur du texte ait songé à assembler des termes disparates, dont l'un indique un sentiment et l'autre, un phénomène physique. D'où viennent, au surplus, ces ténèbres quand le soleil est encore à l'horizon, alors surtout qu'on nous dit expressément plus loin qu'elles se sont produites au coucher du soleil ?

De là, grand embarras des exégètes.

Quelques-uns, sans trop se mettre en peine, traduisent le texte mot-à-mot et n'y introduisent pas la conjonction. Tels sont Onkelos, Coccejus, Van Ess, Zunz.

D'autres ne se font pas scrupule de l'y mettre ; par exemple, la version syriaque, Luther, la version hollandaise des États Généraux, Rosenmüller, de Wette, Segond.

D'autres encore, lisant peut-être חֲשֵׁכָה comme participe ou admettant un état construit, qui n'y est pas, parlent d'une terreur obscure. Au φόβος σκοτεινός des LXX correspondent le *timor tenebrosus magnus* de l'Itala et le *horror magnus tenebrosus* de St Jérôme. Ainsi encore la version samaritaine. De là aussi le *horror tenebrosus et magnus* de Munster ; la *frayeur de grande obscurité* de la version des théologiens de Louvain, le *horror of great darkness* de la version anglaise officielle de 1611, à laquelle, d'ailleurs, les reviseurs d'Oxford n'ont rien trouvé à redire (1885) (1).

Comprenant que cette façon de traduire ne donne pas de sens intelligible, plusieurs exégètes ont plus ou moins paraphrasé. Cahen parle d'une *terreur sombre et grande*, ce qui transforme le qualificatif en épithète morale. Ostervald traduit par « une frayeur causée par une grande obscurité ». Michaelis se contente d'un à-peu-près : « Quand le soleil fut près de se coucher, un profond sommeil l'envahit, plein d'horreur et dans lequel tout lui semblait comme une épaisse obscurité ». De même, la traduction française éditée à Paris en 1748 (d'après Calmet-Vence) dit qu'Abraham « tomba dans un horrible effroi, se trouvant comme enveloppé de ténèbres » (2).

(1) La version arabe de la Polyglotte de Walton et celle d'Abou Saïd donnent un état construit ; la version arabe romaine de 1671 destinée aux églises orientales et celle d'Oxford de 1871 ont un participe.

(2) Il vaut la peine de reproduire textuellement ce que dit Calmet, dans l'édition de 1724 de son Commentaire littéral, tome I ; l'abondance de ses

D'autres sont allés plus loin encore et ont eu recours à des rêveries ou bien ont tout simplement supprimé les ténèbres.

L'exemple des interprétations fantastiques a été donné par le targoum du Pseudo-Jonathan. « Quand le soleil allait se coucher, un profond sommeil tomba sur Abram ; et, voyez, quatre royaumes s'élevèrent pour asservir ses enfants : la terreur, qui est Babel ; l'obscurité, qui est Madaï (Médie) ; la grandeur, qui est Javan (la Grèce) ; le déclin, qui est Pheras (la Perse) ». Et le targoum de Jérusalem, attachant de même un sens mystérieux à chaque mot, dit, à peu près comme l'autre targoum : « Terreur, c'est-à-dire Babel ; l'obscurité, c.-à-d. la Médie ; la grandeur, c.-à-d. la Grèce ; tomba, c.-à-d. Edom (Rome) (1) ». Et cet exemple ne pouvait manquer d'être suivi ; la *Catena* de Lipomannus sur la Genèse nous donne d'étranges commentaires de S[t] Augustin, de Rupertus et de Lipomannus lui-même (2). C'est ici encore qu'il faut ranger les explications de Nicolas de Lyre ; le *terror ex praevisione servitutis posterorum* de Menochius ; la *futura in Ægypto persecutio* de Duhamel ; la *postrema et gravissima in Ægypto vexatio* de Grotius ; leur source, à tous, doit être le commentaire de Raschi.

explications prouve qu'aucune ne le satisfait : « Horror magnus et tenebrosus. *Il se trouva comme dans les ténèbres et saisi d'un grand effroi* ». On pourrait traduire l'hébreu par l'horreur et les ténèbres. Abraham se trouva saisi de frayeur au milieu des ténèbres ; ou, autrement, *horror tenebrarum*, une frayeur semblable à celle dont nous sommes frappés en voyant quelque chose d'extraordinaire au milieu d'une obscurité profonde. L'hébreu à la lettre *terror obscuritatis magnæ cadens super eum*. La terreur d'une grande obscurité tomba sur lui ».

(1) ETHERIDGE. *The targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch*. London, 1862, tome I, pp. 202 et 204

(2) L'idée de Chrysostome a au moins le mérite d'être ingénieuse ; il rapproche les ténèbres du Mont Sinaï, signe de la présence de Dieu : l'obscurité dont il est ici question pourrait bien en être l'analogue.

Comme on le voit, c'est là une façon indirecte de se débarrasser des ténèbres. Plus directement Tuch et Delitzsch les ont supprimées. « Le soleil, dit Tuch (1), allait se coucher, par conséquent il faisait encore clair et, alors, la grande obscurité.... indique la présence de Dieu, qu'un mortel ne peut percevoir sans terreur ni frisson ». Delitzsch (2) ne fait pas non plus beaucoup de façons. « Une terreur, une grande obscurité descendit sur lui — obscurité surnaturelle, car elle ne tombe que sur Abram et, cela, avant le coucher du soleil. Rendant invisible tout ce qui est terrestre, elle prépare l'apparition surnaturelle de ce que nul œil mortel ne peut voir, de ce dont l'effrayante majesté doit faire sur Abram une impression profonde ».

Sans s'en douter, ces deux exégètes nous ont montré la voie : il s'agit de supprimer les ténèbres du verset 12 et le problème sera résolu.

Cette suppression s'impose si l'on peut prouver que les mots de *grande obscurité* ne sont qu'une glose, qui se sera glissée dans le texte.

Ce qui doit le faire croire, c'est, d'abord, la circonstance que ces deux mots ne sont pas liés au précédent ; puis, le fait que le terme explicatif d'obscurité (חשכה) est un mot ordinaire, dont la racine se retrouve souvent ainsi que nombre d'autres dérivés et qui est restée en usage dans l'hébreu postbiblique.

Aussi Gunkel, dans son remarquable commentaire sur la Genèse, p. 163, admet-il avec Olshausen que notre mot est une glose. Seulement il n'explique pas comment on a pu songer à expliquer un mot très clair par lui-même

(1) TUCH, *Kommentar über die Genesis*, 1838, p. 325.
(2) DELITZSCH, *Commentar über die Genesis*, 1872, p. 314.

par un autre, très connu aussi, il est vrai, mais ayant un tout autre sens que celui auquel on l'attache comme équivalent.

Toute difficulté disparaît si l'on admet que la glose a été mal placée quand on l'a introduite dans le texte.

Pour cela, il faut tout simplement trouver dans le contexte un autre mot auquel rattacher la glose : ce mot doit être rare et, de plus, avoir le même sens que celui dont on se sert pour l'expliquer. Or, ce mot, on le trouve au v. 17 : c'est עלטה, que, dans toute la Bible, on ne rencontre qu'ici et trois fois encore, mais dans un même chapitre (Ezéchiel, XII, v. 6, 7 et 12) et qui, d'ailleurs, n'existe plus dans l'hébreu postbiblique.

Si l'on transporte donc les mots de *grande obscurité* du v. 12 au v. 17, tout devient clair et simple. Il n'y a plus de ténèbres avant le coucher du soleil et l'on fait disparaître ainsi la contradiction que présente le texte actuel des versets 12 et 17. D'autre part, nul ne s'étonnera de trouver, à côté du mot rare (עלטה), une glose, qui se sera glissée dans le texte.

Mais comment les mots ont-ils pu être si mal placés ? Si l'on suppose le texte primitif écrit sur deux colonnes, il se peut que le v. 12 se soit trouvé en regard du v. 17 ; que la glose ait été écrite entre les deux colonnes, ce n'est pas trop présumer de la légèreté d'un copiste que de l'accuser de l'avoir insérée dans le texte à droite quand il eût dû la mettre à gauche (1).

VICTOR CHAUVIN.

---

(1) REINKE, dans ses *Beiträge zur Erklärung des alten Testaments*, tome VI, p. 200-201, donne des exemples de mots se glissant de la marge dans le texte à une place qui ne leur convient pas.

COMPTES RENDUS.

Contes populaires d'Afrique, par RENÉ BASSET, correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole supérieure des lettres d'Alger, etc. — Librairie orientale et américaine E. Guilmoto, éditeur, successeur de J. Maisonneuve. Paris (1903) Pet. in-8. (2), XXII et 455 pages, 6 francs. (Tome XLVII des *Littératures populaires de toutes les nations*).

Il n'est pas nécessaire de présenter M. Basset aux lecteurs du *Muséon* ; ils le connaissent par les articles qui ont paru ici-même et savent sans doute quelle prodigieuse activité il déploie depuis de longues années ; l'espace dont nous disposons ne nous permet pas de donner la longue énumération de ses savants travaux relatifs à l'arabe, à l'éthiopien, au berbère, au folk-lore.

Aujourd'hui il nous présente la collection la plus complète de contes africains que l'on ait encore publiée ; elle en contient, en effet, 170 alors que le recueil de M. Seidel (1) n'en donne que 70.

Son but a été de mettre à la disposition de tous une anthologie de ce que la littérature des contes populaires de l'Afrique a de plus caractéristique. Quoique M. Basset se soit de propos délibéré abstenu de faire l'historique des contes, il nous donne cependant dans sa préface de précieuses indications à ce sujet ; nous espérons qu'il ne résistera pas à la tentation de les compléter un jour ou l'autre avec cette maîtrise incontestée, dont il nous a déjà donné tant de preuves.

Ce qui doit surtout, nous semble-t-il, attirer l'attention, ce sont les contes des peuplades les moins civilisées de l'Afrique. Grâce aux comparaisons que le beau travail de M. Basset nous permet de faire maintenant sans peine, il nous est possible d'étudier de plus près la question si intéressante de la mentalité des peuples primitifs. Avec M. Basset (p. XVI), on sera frappé du caractère bizarre et excentrique de leur merveilleux. Un autre caractère non moins frappant de leurs récits, c'est leur incohérence : il y a là, en général, des séries d'évènements qui n'ont guère de lien entre eux et qui s'arrêtent brusquement sans qu'on sache trop pourquoi.

On sera peut-être tenté de contester cette observation en faisant remarquer que quelques contes, parfaitement proportionnés, nous pré-

(1) A. SEIDEL, *Geschichten und Lieder der Afrikaner*. Berlin. 1896.

sentent le développement complet d'une idée parfois heureuse. Mais, en y regardant de plus près, on constate que ces contes bien faits sont connus ailleurs ; ils auront donc été empruntés par les Africains à d'autres peuples. Prenons quelques exemples.

Au n° 104 (p. 266-268), on voit un jeune homme donner un objet que le dépositaire consomme ; ce qui l'autorise à demander une compensation. Il recommence en donnant l'objet reçu comme dédommagement et, d'échange en échange, il arrive à la fortune, parce que toutes ses opérations sont de plus en plus avantageuses. Il est facile de constater que ce conte n'est qu'une autre forme de l'épisode développé dans les *Märchen und Gedichte aus der Stadt Tripolis in Nord Afrika* de Stumme, p. 118-120, ou de l'histoire de l'homme à la fève de Caise, *Contes oubliés des Mille et une nuits* (Feuilleton du Tell, 1892 1893, colonnes 123 et suiv., 28e feuilleton et suiv.).

Il en est de même d'un autre récit qui a pour but d'expliquer pourquoi la femme est soumise à l'homme (N° 100, p. 255-256). Dieu, pour éprouver l'homme et la femme, les prend à part, remet à chacun un couteau et leur enjoint de couper le cou à l'autre pendant son sommeil. L'homme ne peut s'y décider et jette le couteau dans la rivière ; mais la femme va tuer son mari, quand Dieu l'en empêche et la condamne à la soumission. Ce conte se retrouve et bien mieux motivé dans la littérature juive. Salomon, voulant prouver qu'il a eu raison de dire que, sur mille, il a trouvé un homme, mais non une femme, (Ecclésiaste, VII, 29), promet à un homme honneur et richesses s'il tue sa femme ; tenté, l'homme essaie mais ne parvient pas à vaincre ses scrupules. Salomon promet ensuite à la femme de l'épouser si elle tue son mari ; mais il a bien soin de lui remettre une épée d'étain, de sorte que, malgré sa volonté, elle ne parvient pas à commettre le crime. (Jellinek, Bet ha-Midrasch, IV, p. 146-148 ; Wünsche, Mid. Ruth, p. 71-73).

Nous ne connaissons pas la source de l'histoire du véridique et du menteur qui doivent, alternativement, se procurer leur commune nourriture. La sincérité de l'un irrite tout le monde ; quant au menteur, on l'accable de présents parce qu'il promet de ressusciter les morts et que les héritiers le supplient en secret de les laisser dans leur sépulture. Mais cette histoire accuse trop de spirituel scepticisme pour qu'on puisse admettre qu'elle ait été inventée par un peuple inculte du Niger, les Sarma ou Saberma (N° 66, p. 165-169). Quant à l'anecdote du vin qu'on prend d'abord pour du poison (N° 85, p. 207-208). nous n'oserions affirmer qu'elle a été empruntée (1) ; il n'est que trop naturel de croire que, partout, on a dû prendre pour un empoisonnement les effets du vin qu'on buvait pour la première fois.

VICTOR CHAUVIN.

* * *

(1) Comparer l'histoire d'Icarios (Basset, p. XVI) ou celle du roi Djemchid, qu'on retrouve sous deux formes un peu différentes. (Qazwini, édition de 1305, II, p. 28 et les Mille et une nuits, édition Gauttier, VII, p. 185).

Francesco Scerbo. *Il vecchio Testamento e la critica odierna.* Firenze, Tipografia di E. Arioni, 1902 ; IV-115 pp. *Nuovo saggio di critica Biblica.* Firenze, Libreria editrice Fiorentina, 1903 ; IV-33 pp.

Dans le premier de ces opuscules, l'auteur examine les procédés de la critique biblique au point de vue de la méthode et de ses fondements logiques. Dans le second, il cherche à justifier à nouveau ses conclusions par l'examen des opinions émises au sujet de Is. LXIII, 9. Cet examen est précédé d'une page d'introduction, qui résume les vues de l'auteur au sujet de la critique biblique moderne. « La manie, dit l'auteur, qui porte la critique moderne à changer et à corriger le texte original de la Bible, ne se montre pas seulement dans les passages difficiles ou qui paraissent corrompus, mais souvent aussi dans d'autres qui ne présentent rien d'anormal ni d'inintelligible, sauf quelque construction un peu nouvelle, ou quelque forme ou signification qu'on n'a pas trouvées ailleurs. Un tel critère, qui à première vue semble s'appuyer sur des faits positifs, est le plus souvent arbitraire et dangereux au plus haut degré, en tant que celui qui l'emploie fixe les limites et les lois d'une langue dont nous ignorons si souvent les caractères intimes, à cause de l'immense différence de nos habitudes de parler et du peu d'étendue des documents anciens qui sont parvenus jusqu'à nous. Lorsqu'on pense que, même dans la langue vivante, que nous avons pour ainsi dire sucée avec le lait maternel, il nous arrive parfois d'hésiter sur l'emploi ou le sens des mots, on devra se dire qu'il y a à la fois de l'audace, de la présomption et de la légèreté à se prononcer avec tant d'assurance sur la question de savoir si telle ou telle expression biblique est correcte et conforme à l'usage.

Ce qui n'offre pas un sens clair ou ce qui n'est pas conforme à nos idées, est déclaré interpolé ou mutilé, et il ne suffit pas aux critiques d'avertir le lecteur de telle ou telle anomalie ou incorrection, ce qui jusqu'à un certain point serait légitime et supportable ; mais on change et on corrige tout simplement, comme s'il s'agissait de choses certaines.

Il semble que les nouveaux correcteurs du texte biblique ne font attention qu'aux difficultés, vraies et apparentes, du texte

traditionnel, et ne s'inquiètent nullement des étrangetés et des contresens qui résultent de leurs corrections et de leurs changements irréfléchis, et qui souvent sont bien plus graves que les difficultés qu'ils ont voulu écarter. C'est là le cas pour le passage d'Isaie dont nous allons nous entretenir brièvement. »

MÉLANGES.

Pessimisme Hindou.

On se rappelle le brillant Essai que Taine publia sur le Bouddhisme et qui a été plusieurs fois réimprimé dans ses *Nouveaux Essais de critique et d'histoire*. M. H. Oldenberg s'en est récemment occupé dans une lecture faite au Congrès des Orientalistes de Paris (1897), lecture publiée depuis dans la *Deutsche Rundschau* et dans le recueil *Aus Indien und Iran* (1901). On peut dire, en un mot, le rare mérite et la faiblesse du mémoire de Taine : il est extraordinairement systématique. Un exemple : Taine analyse le concept de la loi de l'acte, loi qui est la raison d'être de la transmigration. Si nous passons, après la mort, dans une nouvelle existence, c'est pour y trouver la récompense ou la punition de nos œuvres : d'où il suit que nous sommes directement et seuls responsables de toutes nos souffrances. Fort bien, remarque le philosophe français, — qui a dit tant de bien de la clarté française et tant de mal de la rigueur et de l'impuissance de l'esprit français, — fort bien, mais il s'ensuit que tout malheureux est un coupable ; que, par conséquence inévitable, la compassion pour la souffrance, l'effort pour soulager la souffrance, sont brisés dans l'œuf. D'où le caractère pessimiste et effroyablement douloureux de la société indienne : ce monde n'est pas un lieu d'épreuve, de purification, de purgatoire ; c'est, à la vérité, un enfer, un bagne dont il faut s'évader à tout prix. D'où le mépris des castes viles, peuplées d'homicides anciens et de débauchés ; le mépris des infirmes et des malades, frappés pour leurs anciens forfaits dans les membres qui ont péché. — Le malheur, c'est que cette théorie a du vrai : témoin les injures que la famille adresse aux

pauvres petites filles, mariées à cinq ans et veuves à sept : « Quels péchés tu as dû commettre pour être veuve de si bonne heure ! » ; mais cette théorie est encore plus fausse, et il n'est pas superflu de le dire, s'il serait trop long de l'établir. Les Hindous ont eu bien des idées et les ont fréquemment pousséesjusqu'à l'absurde. Par exemple, de cette même doctrine de l'acte, ils ont tiré une conséquence que Taine paraît avoir négligée, à savoir que nos actes actuels ne sont que la résultante de nos actes anciens, que notre vie actuelle n'est qu'un décalque d'une vie antérieure. On voit ce que devient, dans cette hypothèse, la liberté ; ce que devient la solidarité humaine : car tout être étant déterminé par son œuvre, — laquelle joue le rôle d'une providence « à la musulmane », — il est trop évident que les destinées sont, pour ainsi dire, « étanches », et que nous ne pouvons rien pour soulager et améliorer les autres hommes. Chose étrange, c'est dans l'ancien Bouddhisme que cette théorie s'est, davantage, développée ; et c'est dans le nouveau Bouddhisme qu'elle se heurte à la doctrine toute opposée, — très vieille aussi dans l'Inde et inséparable de la notion même du Bouddha, — j'entends la doctrine de l'intervention d'êtres supérieurs, qui montrent le chemin du salut et « font des gués » (tīrthaṁkāra) pour passer vers l'autre rive.

Quelle est cette autre rive, cet autre côté de l'océan des transmigrations ? Personne n'en a parlé plus éloquemment que Taine dans le même Essai ; et le morceau est d'une facture si remarquable, par tant de côtés il atteint à la réalité, qu'on ne peut résister au plaisir de le citer. Après avoir esquissé sobrement, — très exempt, en effet, du « plat bavardage » qu'il reproche aux Bouddhistes, — les stades successifs où les légendes et les théologies rangent les innombrables cohortes des saints en route pour le nirvāṇa, Taine ajoute : « Il y a une douceur extrême à contempler intérieurement ces hautes régions paisibles où n'atteignent point les agitations terrestres ; ces corps éthérés qui, de ciel en ciel, vont se purifiant et s'illuminant sans cesse ; ces bienheureux dont la pensée demeure, pendant des milliards de siècles, immobile et sereine, et qui, à mesure qu'ils montent, sentent tomber les barrières de leur être, pour s'effacer dans l'immensité vide, — comme des gouttes d'eau qui, pendant des myriades incalculables d'années,

tour à tour congelées, fondues, salies, et toujours froissées par les révolutions brutales de notre terre, finissent par s'élever en vapeurs, chatoyent magnifiquement sous le soleil qui les dore, montent plus haut, se raréfient, n'apparaissent plus que comme un voile transparent et pâle, s'élèvent encore, et, arrivées dans les régions où le bruit n'atteint plus, où le changement cesse, où la matière finit, s'évanouissent insensiblement dans le vide de l'incommensurable azur. »

Telle est bien, en effet, exprimée dans une grandiloquente et saisissante image, la destinée des saints bouddhiques ou proprement hindous, c'est-à-dire, védantiques ; et comme, dans la météorologie indigène, « un nuage apparaît tout-à-coup dans l'azur où il n'y avait pas de nuage », la métaphore se complète : on mettra à l'origine, comme il est au terme, le néant absolu ; et on accentuera le caractère illusoire de cette évolution chatoyante et vaine. Tous les écrivains étrangers à l'Indianisme professionnel ont compris de la sorte les métaphysiques de l'Inde, le plus souvent sans y apporter la maîtrise et le parti pris de Taine, et je m'en voudrais de ne point citer ici les beaux et récents articles de M. A. Chevrillon sur la Birmanie : « *En pays Bouddhique* » (1). — On a dit de M. Chevrillon qu'il était le meilleur élève de la classe de Loti ; et on lui fait tort, car l'*Inde sans les Anglais* est, sans aucun doute, bien superficielle à côté des études birmanes de M. Chevrillon.

Lui aussi, comme beaucoup d'autres, décrit l'Arhat, le saint bouddhique, et en homme qui a parcouru les *Sacred Books* : « Maître de soi, vainqueur du vouloir vivre, du principe qui l'assemble et le fait renaître, affranchi de l'égoïsme comme de l'illusion, dédié à ce qui n'est pas lui, charitable, il monte vers l'état suprême où le quittent enfin tout sentiment d'individualité, toute idée, toute sensation particulière, toute conscience de quoi que ce soit ». — Et la métaphore dont Taine nous avait éblouis se présente naturellement à l'esprit, car le voyageur ajoute : « Comme un nuage qui se résorbe insensiblement dans l'universel azur, il s'évanouit alors de cet évanouissement qui ne laisse absolument rien subsister ».

(1) Revue des Deux Mondes 1903. Septembre.

Comme beaucoup d'autres, il se demande les causes lointaines de cette disposition de pensée, de cette soif du néant, qui ferait douter de l'identité de la raison humaine en Occident et sous les tropiques. Taine avait observé que l'alternative qui effraya Pascal, « l'horrible alternative d'être éternellement malheureux ou éternellement anéanti », ne se pose pas pour la conscience hindoue : D'où vient ce sentiment profond de la contradiction entre l'existence et le bonheur, cette persuasion absolue que tout est douleur ? « L'Européen a vite le sentiment de voyager à travers une nappe flottante et continue de tristesse, — étrangement mêlée à la couleur éclatante des costumes, à la splendeur des parures et des décors ; — tristesse sous la torpeur et le feu du ciel, au sein d'une nature disproportionnée à l'homme ; — tristesse de la caste... ; — tristesse des inéluctables traditions qui, d'avance, règlent le détail de la vie : — tristesse, surtout, des cultes absorbants et compliqués, des noirs cultes démoniaques, des religions monstrueuses dont les molles cervelles imaginatives se sont véritablement *frappées*, qui les mènent par l'obsession, font de l'Inde une possédée, la monomane hallucinée du rite ». — « Dans le triangle de cette vaste péninsule tout entière située dans la zone torride, où des races, séparées du reste de l'humanité, soumises à de si puissantes influences physiques, se sont développées à part et comme en vase clos, le pessimisme est familier comme les famines, endémique comme le choléra ». Ne le dissimulons pas, il y a ici plus de littérature qu'il ne convient, et la haute qualité de cette littérature la rend plus dangereuse. D'autant que cette *impression* de « l'Européen qui voyage dans l'Inde » ne saurait être complètement trompeuse. A première vue, il attribue à l'influence déprimante du climat, à l'alimentation végétarienne, à la religion non contre-balancée par les soucis de la vie pratique, cette disposition pessimiste dont il voit partout la manifestation éloquente. « L'Hindou, qui a dans les veines beaucoup plus de sang mongol, kolarien ou dravidien que de sang blanc, l'Hindou aux cheveux noirs et mangeur de riz, affaibli par le climat, ne peut avoir la santé intellectuelle de l'Indo-européen aux cheveux blonds, mangeur de viande, habitant les forêts de la Germanie ou les hauts plateaux de l'Asie ». C'est à peu près ce que dit M. H. Oldenberg dans le premier chapitre de

son beau livre « *Die Literatur des alten Indiens* (1903) » ; et je le répète, l'induction paraît assez solide. — Mais il faut, d'une part, mettre les choses au point, « réaliser » la nature exacte des faits ; de l'autre, chercher une explication plus compréhensive, plus flottante à la fois et plus précise ; qui dit *sang kolarien*, *race inférieure*, *climat*, *végétarisme*, ne dit pas grand chose.

« Mettre les choses au point », c'est-à-dire s'apercevoir que si l'Hindou, védantiste, cherche à s'unir à l'être absolu, bouddhiste, à s'effacer dans le nirvāṇa, l'être absolu et le nirvāṇa correspondent mal à notre idée du néant. Je ne parle pas des religions, les plus populaires, dans lesquels l'être absolu s'appelle Kṛṣṇa, dieu personnel, amant des âmes amoureuses, époux peu chaste mais très vivant du *Gītagovinda*, ce Cantique hindou ; — des religions qui ont pour éponyme Çiva, divinité farouche, austère, sensuelle avec cruauté, réalisant toute virilité pour s'unir à toute la féminité concentrée en la personne de la fille de l'Himālaya ; — de celles qui adorent Rāma, chaste et amoureux, maître charmant de Tulasī Dāsa, des âmes d'élection et des mystiques réformateurs (1) ; je ne parle pas de ces formes du Bouddhisme où le nirvāṇa s'identifie avec la Sukhāvatī, la Terre pure, la Bienheureuse : les Purs y naissent dans le cœur des lotus, exempts de toutes les souillures des matrices animales ; purifiés avant que de naître, ils s'y nourrissent, non pas d'aliments charnels, mais de la musique ravissante que font les louanges du « Dieu à l'éclat infini » et l'harmonieuse théorie des sphères célestes ; et les rayons mêmes qui ont ouvert les lotus-matrices, échauffent les divins enfants du Dieu sauveur et récompense. — Je ne parle pas de ces grandioses théodicées et de toutes les consolations qu'elles versent « dans ce vase clos où les races s'étiolent sous le soleil, le choléra et la famine » ; j'observe que les traités professionnels du néant, (du Dieu un et tout, ou du *nirvāṇa* insconscient) sont animés d'une singulière chaleur, d'une vie — non pas gaie, je l'accorde — mais presque joyeuse et dont le sérieux intellectuel et moral cache mal un enthousiasme ardent.

(1) Je ne puis que renvoyer à l'article de M. Grierson, J. R. A. S. 1903 p. 447 ; et en général pour le Kṛṣṇaisme et ses diverses formes au beau livre de M. l'abbé Roussel, actuellement professeur à Fribourg (Suisse) : « La cosmologie hindoue d'après le Bhāgavata » (Maisonneuve).

Point d'immobilité, mais un calme singulier, béatifique plutôt que béat ; point de pessimisme : car le pessimisme est autre chose que la constatation de la souffrance, c'est la certitude que la souffrance est souveraine. Et si tous les systèmes religieux hindous ou occidentaux affirment que la vie est triste, nous ne saurions nous en étonner : l'homme n'aurait que faire de religion s'il était heureux. Et c'est sa gloire de conclure de l'existence du mal, absurde et injuste, à l'existence du bien : l'Hindou, plus que tout autre, croit si profondément à l'existence de ce bien qu'il prétend y parvenir dès cette terre : et j'avouerai que la recherche maladive, parce qu'exclusive, du surnaturel est, en effet, une cause très puissante d'affaiblissement intellectuel et moral. Le pessimisme hindou diffère du pessimisme propre à toutes les religions, non pas en nature, mais en intensité et en étendue.

C'est là, dans ce fait que l'Hindou est d'esprit métaphysique et religieux, que nous reconnaîtrons avec M. Chevrillon le point de départ de ce relatif pessimisme et de cette vie mystique, débordante et volontiers sensuelle. Mais le soleil, la famine et le riz y sont-ils pour quelque chose ? Un examen attentif permet de déterminer les causes prochaines : la multitude des moines ou mendiants ne peut vivre évidemment qu'à la faveur d'un climat particulier ; l'influence de la race, pour être mystérieuse, ne doit pas être contestée ; et nous serons, en dernière analyse, ne connaissant pas le fond des choses, réduits à répéter les mêmes mots que nous disions à l'instant être trop inconsistents. Mais nous reconnaîtrons, et ce sera un grand profit, l'influence extraordinaire des aristocraties religieuses, castes, sectes, clergés ; nous reconnaîtrons que le pessimisme découle, moins de l'horreur des renaissances, que d'une vue absorbante du bonheur immuable : ne l'oublions pas, le Bouddhisme enseigne que tout est douloureux parce que tout est fragile ; et il nie si peu l'existence du bonheur que la grande peine est d'être séparé de ce que l'on aime *(priyaviyoga)*. Il s'est rencontré partout des mystiques dégoutés de la vie parce qu'ils rêvaient un bonheur parfait ; des théoriciens habiles à pousser à l'extrémité les conséquences des principes une fois aperçus ; mais, et par les nécessités de la vie économique, sociale, politique, et par la résistance de doctrines opposées et de traditions religieuses

très stables, leur influence s'est trouvée limitée et énervée. Elle s'est exercée dans l'Inde presque sans contrepoids ; elle s'est doublée par la concentration dans les mêmes mains de l'autorité intellectuelle, religieuse et sociale ; elle s'est accrue par la force et la souplesse des doctrines qu'elle propageait : ces doctrines, diverses en leur aspect, se réduisent à une formule qui les embrasse toutes, et qui concilie ou plutôt subordonne les contradictions, les affirmations de la foi et celles de la raison, les aspirations surnaturelles et les besoins, les faiblesses de la chair. Il y a, crûrent presque tous les philosophes, il y a pour l'homme deux vies : la vie naturelle que nous poursuivons d'existence en existence, heureux ou malheureux suivant nos actes ; la vie surnaturelle, par le retour à l'Être suprême, vie qui sera la nôtre quand nous aurons déserté la première. — Donc il y a deux mondes : le premier a des dieux, des ciels, des enfers ; on connaît ses subdivisions ; on a déterminé la loi des ascensions et des chutes ; on emploie les sacrifices, l'aumône, la prière, la méditation pour s'y élever en évitant la souffrance qui règne dans les étages inférieurs. Ce monde, disons-nous, a des dieux : toutes les écoles ne le placent pas sous la direction d'une Providence ou d'un Dieu unique : quelques-unes, et non des moindres, remplacent Dieu par la loi de l'acte. Le second est le monde du Brahman et du nirvāṇa, ou, pour mieux dire, du *mokṣa* ou de la délivrance : nous ne pouvons le définir, nous l'appelons le monde de l'être, de la pensée et de la joie : mots impuissants, car c'est autre chose. L'important est d'y parvenir : le chemin est la méditation abstruse et sans aliments, à la condition toutefois de ne pas « faire la bête en prétendant faire l'ange » : car nous sommes dans le premier monde, et à manquer aux lois strictes qui nous régissent, lois générales *(dharma)* et lois professionelles *(svadharma)*, nous nous précipiterons dans les cercles de souffrance. — On le voit : la religion à proprement parler, c'est-à-dire la théorie des devoirs, pénétrée de mystique, de telle sorte que ses dogmes n'ont qu'une valeur transitoire ; la mystique, sublime, mais étayée sur la religion considérée comme inférieure et comme nécessaire ; deux vérités ; la conviction que toute chose extérieure n'est qu'un vêtement fragile de l'être éternel, mais que l'emploi judicieux des choses est de nécessité de salut.

Dès le plus ancien temps, et à une époque où la croyance à la transmigration était en train, sinon de se former, du moins de se transformer dans les milieux aryens (1), les poètes védiques savaient que les dieux sont des noms de l'Eternel « Un dieu, Indra ou Viṣṇu ? » ; et le monisme transcendant des Upaniṣads remplit toute la littérature postérieure jusqu'à nos jours. Il a pénétré, purifié et civilisé, les religions populaires ; il a rendu éternellement présent à la conscience hindoue le sentiment du néant des choses transitoires ; école de résignation et de noblesse, il serait école d'inactivité et d'orgueil, si les théories systématiques pouvaient régner sans partage : leurs absurdités mêmes, qui les servent souvent, constituent en définitive une faiblesse ; et le sentiment de notre néant et de notre douleur, qui nous a exaltés dans l'attente et la possession de l'être infini, nous contraint à subir les lois traditionnelles de la société et les lois immuables de la conscience. Le brahmane qui se sait identique au Brahman adorera Kṛṣṇa et répètera les vieilles prières du Veda. L'hallucination du rite est combattue par la vue souveraine du néant des rites ; l'immobilité orgueilleuse de la méditation est troublée par le souci de satisfaire à toutes les forces, c'est-à-dire à toutes les autorités, de ce monde transitoire des transmigrations.

Ne croyons pas que les Hindous n'ont fait que rêver métaphysique : leur vie morale ne se manifeste pas toute entière à l'étranger qui visite les temples et suit, infidèle, les pèlerinages célèbres. Et la multitude des stūpas et des pagodes ne démontre pas que le peuple soit composé de monomanes hallucinés. M. Garbe a très bien dit (*Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte*, 1903) que dans l'Inde a régné la plus absolue liberté de penser ; et les systèmes les plus audacieux ont eu de nombreux adeptes, parfaitement rationalistes, prêts d'ailleurs à rendre aux dieux l'hommage qui leur est dû : « Tel le Dieu, telle l'offrande ». Les dieux de la main gauche doivent être adorés comme il convient. Il faut respecter le *dharma*, la loi ou justice, prendre soin de l'utile (*artha*), et ne pas négliger l'amour (*kāma*). A côté des sublimes envolées métaphysiques et favorisée par les excès mêmes et les défaillances du mysticisme, il y a une vieille sagesse très humaine,

(1) Voir la belle étude du P. Boyer, *Journal Asiatique* 1902.

très utilitaire, infiniment pratique : le lecteur des Jātakas, des drames, de l'épopée en sera bientôt convaincu. — A décrire les Hindous comme une humanité foncièrement différente de l'humanité d'Occident, carnivore et blonde, on développe un thème fécond en intéressantes et suggestives variations ; mais on se trompe, n'en doutons pas.

En d'autres termes, et par la fluidité de la doctrine brahmanique et bouddhique, l'Inde échappe à la loi du progrès : la superstition n'est pas énervée et détruite par la religion, ou culte moral des grands dieux personnels ; la religion se concilie avec les vues négatives de la métaphysique ; la métaphysique, avec ses merveilleuses constructions d'ontologie abstraite, voisine sans éprouver aucun dommage avec l'esprit sceptique ou positiviste des anciens Bouddhistes ou des Sāṁkhyas. — Les trois périodes où Comte prétendit apercevoir le rythme de l'histoire intellectuelle se confondent dans le pays des Brahmanes. — D'où la survivance des formes les plus élémentaires du culte et de la pensée, la permanence des craintes superstitieuses, la prédominance des lois de pureté et des pratiques d'ascétisme : ni la croyance à un Dieu bon et souverain, ni la négation de toute puissance surnaturelle ne peuvent ébranler la première conviction ; car encore qu'il n'y ait pour le philosophe, et, en définitive, pour tout Hindou, ni communication de l'impureté, ni intervention des forces malfaisantes de la nature. tout arrive comme si ces forces agissaient. — Et pourquoi, le cas échéant, ne pas les employer à notre profit ? — De même pour les rapports de la religion et de la métaphysique, pour ceux de la métaphysique et de la science. L'oubli fondamental du principe de contradiction en faveur d'une foi qui admet toutes les croyances traditionnelles, toutes les affirmations de l'expérience, toutes les conclusions de la dialectique, sans jamais sacrifier les unes aux autres, faisant à toutes leur part, c'est, ce me semble, la note essentielle de l'esprit brahmanique, et, par contre coup, de la civilisation indienne. Ascétisme, pessimisme, sensualité, superstition, piété, abstraction souveraine et impassible, l'historien constate, je ne dirai pas à la même époque, mais chez les mêmes hommes, la coexistence voulue et raisonnée de ces tendances opposées.

L. V. P.

CHRONIQUE.

Publications de M. V. Chauvin. — Discours sur l'Indianisme : MM. Geiger, Pischel, Speyer, Bendall et Pavolini. — Divers.

(1) M. V. Chauvin a publié dans les *Annales de l'Académie royale d'Archéologie de Belgique*, 3me série, t. IV (1902) un curieux article sur le *Jet des pierres au pèlerinage de La Mecque*. On connaît, — encore que les renseignements des voyageurs, hardis et profanes pèlerins, ne soient pas exempts de contradictions, — les traits essentiels de cette pratique : tout pèlerin doit, à plusieurs reprises, et à des heures fixes, jeter sept pierres de poids déterminé contre trois monuments d'aspect brut, piliers, autels ou murs dont la présence sanctifie les trois *Djemrés*. Plusieurs problèmes se posent : quel sens attribuent les fidèles à cette pratique ? quelle est l'origine des piliers ? quelles modifications la loi de Mahomet a-t-elle apportées aux rites et à leur esprit ? Les solutions proposées, tant par la tradition pieuse que par la science moderne, sont nombreuses ; et la question se rattache, à notre avis, trop intimement au rôle des pierres dans les pratiques et spéculations cultuelles, pour pouvoir être définitivement vidée. Mais c'est avec un vif intérêt qu'on suit l'analyse de notre distingué collaborateur, et avec une conviction croissante qu'on reconnaît avec lui le caractère juridique que le rite a, sinon revêtu dès l'origine, du moins reçu très anciennement dans la religion arabe. En jetant des pierres dans un terrain vague, on interdit pour l'année à tout venant de s'emparer de cette *res nullius* : ainsi font les pèlerinages actuels, parce que les anciens pèlerinages se réservaient, contre les tribus malveillantes et étrangères, la libre jouissance du territoire nécessaire aux adorations et aux campements. Les divers

détails de la cérémonie se peuvent ramener sans effort à cette conception centrale ; et le caractère religieux qu'affecte nécessairement toute institution juridique, s'est, — qui s'en étonnera ? — surchargé et amplifié dans une région aussi sainte, en des jours d'exaltation.

Permettons-nous, en cette occasion, de signaler le chapitre consacré aux pierres par le P. Lagrange dans son livre récent sur les religions sémitiques. — Rien ne ressemble plus à la pratique décrite par M. V. Chauvin que l'habitude indienne, ladakienne, tibétaine, etc., de jeter une pierre sur les amoncellements qui constituent le long des routes de primitifs *stūpas*. Le problème, comme tous les problèmes, hélas ! va s'élargissant. On ne connaîtra, on ne pénétrera l'ensemble qu'en étudiant les détails : ne rougissons pas d'imprimer cette remarque trop justifiée.

(2) Dans les *Mémoires et Publications de la Société des Sciences, des Arts et des Lettres du Hainaut* (6me série, t. IV, 1902), M. Chauvin étudie la *Légende égyptienne de Bonaparte*. Cette légende, malheureusement, n'existe pas, ou existe très peu. Nous y avons cru, mais l'imagination égyptienne y a très peu cru. C'est étrange, car 1° les Orientaux n'ont pas dégénéré, et leur amour du merveilleux n'est pas plus combattu aujourd'hui, qu'il n'était jadis, par la raison critique, 2° le héros se prêtait merveilleusement à la légende, et il a tout fait pour séduire et « suggestionner » l'âme musulmane. Il est relativement facile d'étudier une légende définie ; il est plus difficile de découvrir des fragments épars et contradictoires : leur nature est double, poésies officielles, pièces nationales ; celles-ci manquent de sympathie. En résumé, dans ce mémoire, la matière est moins intéressante que la méthode.

(3) M. Chauvin veut bien résumer pour le *Muséon* les curieuses observations qu'il a publiées sur un problème biblique fort intéressant (Liége, 1903) :

La promesse de longue vie faite aux enfants qui honorent leurs papents (Exode, XX, 12 ; Deutéronome, V, 16 ; Epître aux Ephésiens, VI, 4) est répétée au Deutéronome XXII, 6-7 en faveur de ceux qui respectent les nids d'oiseaux ou (ibid. XXV, 13 et suiv.) qui n'emploient pas de faux poids. La récompense étant la même dans les trois cas, il faut trouver une raison commune. On

ne peut donc dire, que la loi relative aux enfants a été empruntée aux Egyptiens, puisque les deux autres n'ont pas cette origine ; et si, dans deux de ces lois, il s'agit du rapport d'enfants à parents, dans le 3e cas, celui des poids, ce rapport n'existe pas.

On peut supposer que, les Hébreux attendant ici-bas la récompense ou le châtiment de leurs actions, toute loi devait primitivement se terminer par la formule « afin de vivre longuement » ? Lors de la rédaction définitive des Codes, on l'aura forcément maintenue dans les textes qui, répétés tous les jours, s'étaient gravés dans la mémoire de tous ; on l'aura omise dans ceux qu'on n'avait pas souvent l'occasion d'invoquer.

(4) Avec le septième fascicule de la *Bibliographie des ouvrages arabes...*, se termine la quatrième et dernière partie de la Bibliographie des *Mille et une Nuits :* elle comporte une table alphabétique. En félicitant l'auteur, le Journal Asiatique rappelle les nombreux encouragements dont les corps savants ont honoré son œuvre, depuis l'Académie des Inscriptions jusqu'à la Société Asiatique allemande. C'est en dire l'extrême mérite et la haute importance.

* * *

Signalons plusieurs discours solennels relatifs à l'indianisme. Le premier est déjà ancien ; les autres sont de juillet-novembre 1903.

(1) M. Wilhelm Geiger a parlé en 1901 à ses collègues et aux étudiants d'Erlangen de *la signification de l'antiquité indienne au point de vue de l'histoire de la civilisation.* Les traits habituels aux exposés d'ensemble se rencontrent au premier coup d'œil : Le sanscrit n'est pas la langue-mère, mais la philologie sanscrite est la mère de la linguistique indo-européenne, ou, comme a dit Renan, « la pièce maîtresse de notre philologie ». — Goethe a admiré Çakuntalā, mais peu d'esprits sont assez puissants, — ou patients, — pour comprendre que « dans le domaine de la science des littératures comparées, les lettres sanscrites ont une aussi grande importance que le sanscrit dans la grammaire ». (Je n'en suis pas persuadé). — La philosophie indienne est d'un intérêt capital : « A proprement parler, disait Taine, les Hindous sont

les seuls qui, avec les Allemands, aient le génie métaphysique ; les Grecs, si subtils, sont timides et mesurés à côté d'eux ; et l'on peut dire, sans exagération, que c'est seulement sur les bords du Gange et de la Sprée que l'esprit humain s'est attaqué au fond et à la substance des choses ». Quoi qu'il en dise, Taine exagère ici ; M. Geiger donne la note vraie et rapproche les écoles indiennes des écoles grecques de philosophie et de mathématique. — Reste la religion, — car le recteur d'Erlangen semble oublier l'archéologie, — et de quelle religion parler sinon du Bouddhisme ? : « Il y a des enthousiastes qui prétendent attribuer au Bouddhisme une valeur pratique pour la vie religieuse de l'avenir, qui espèrent trouver dans le Bouddhisme une nouvelle religion universelle, le plus beau présent que l'humanité devra à l'Inde ancienne ! ». Ces enthousiastes ont tort : l'idéal bouddhique est quiétisme, passivité, *nil admirari*.

(2) En prenant possession du siège que la mort de Weber lui avait préparé à l'Académie de Berlin, M. Pischel a prononcé un discours très bref (*Sitzungsberichte*, XXXIV, 709-712) ; et M. Diels lui a répondu plus sommairement encore. Sujet : *les changements que la recherche de ces dernières années a apportés dans l'orientation de l'indianisme*. Les liens qui rattachaient l'Inde à l'Occident vont se relâchant : « l'activité du sanscritiste à l'Université demeurera nécessairement réduite ; mais son activité est sans limite dans l'Académie », car l'indianisme pénètre de plus en plus profondément dans la connaissance de l'Inde, histoire politique, littéraire, linguistique, religieuse, artistique ; et on s'aperçoit que tout l'Orient et la Haute Asie, dans le passé comme dans le présent, se rattachent à l'Inde. — M. Pischel parle de tout cela, brièvement, nettement, solidement. On aime à lire cette phrase : « Il fallait savoir le védique, le sanscrit, le dialecte des inscriptions d'Açoka...., et maintenant il faut savoir le tibétain ». Et ceci, qui est très juste : « L'ancien Bouddhisme orthodoxe reprend son activité missionnaire. Pour l'Europe, il n'est pas à croire qu'il puisse y exercer quelque influence, comme des esprits échauffés se l'imaginent ; mais pour l'Inde même et les pays voisins, il serait imprudent de contester ses chances ».

(3) En quittant Groningue, où il avait exercé le rectorat,

M. J. S. Speyer a prononcé un discours intitulé : *Mos majorum* ; en s'installant à Leyde, — où il succède à M. Kern, — il a parlé des Brahmanes et de leur « signification » dans l'histoire du peuple indien.

Le *mos majorum*, ou plutôt le respect du *mos majorum*, c'est le trait commun de l'esprit latin et de l'esprit hindou : maître de latin et de sanscrit, M. Speyer nous devait d'établir entre deux civilisations prodigieusement diversifiées un rapprochement qui ne fut pas d'ordre strictement linguistique. Et pour avoir, au premier coup d'œil, je ne sais quelle séduction de paradoxe, ce discours, très soigné, est d'une solidité qui en augmente l'agrément. — Rome fut très religieuse, l'Inde aussi ; Lucrèce a pour Epicure un respect qui ressemble à celui des bouddhistes pour le prince Çākyamuni devenu Bouddha ; — et je ne sais si M. Speyer s'est souvenu de certaine page où Sir Alfred Lyall dit que nous retrouvons dans l'Inde contemporaine l'image de l'Antiquité. L'idée est très juste et féconde. — Sur les *çrāddhas*, cérémonies en l'honneur des défunts, et ce qui regarde les rites funéraires, dont un autre Hollandais, M. Caland, est en train de renouveler notre connaissance, M. Speyer s'étend avec d'autant plus de raison que les rapprochements sont sûrs et qu'il sonde une des plus vieilles traditions de la race indo-européenne, ou plutôt de l'humanité. — On pourrait remarquer que l'Inde s'isole du monde antique civilisé par la croyance à la transmigration des âmes, ou du moins par la systématisation et la prédominance de cette croyance ; et aussi par l'absence des préoccupations d'ordre pratique et politique où Rome triompha, maîtresse de la vie active comme l'Inde demeure la victime de la vie mystique. Bouddha et les Tīrthaṁkāras des Jainistes ont imaginé qu'il fallait respecter tout être vivant. Rome, j'entends la Rome de Cicéron, a inventé la *caritas humani generis*. Le *mos majorum* ne doit pas rester immobile. Les nouveaux venus deviendront à leur tour des ancêtres.

Et c'est ce qui est très vrai dans l'Inde aussi : on l'apprend en étudiant avec M. J. Speyer le rôle, l'importance du Brahmane dans la civilisation de la grande péninsule et de ses annexes. Parlant devant un auditoire profane, le conférencier cite Molière : « Il y a fagots et fagots, dit Sganarelle » (et ces mots, en français

et en italique, font dans la page hollandaise une saillie curieuse à l'œil et à l'esprit) ; c'est-à-dire qu'il y a auditoire et auditoire, et les gens de Leyde étant et fort intelligents et fort instruits, le sanscritiste pourra, sans être long, n'être pas obscur. Je suis sûr qu'il a été suivi dans son exposé très méthodique et complet du caractère brahmanique. Le Brahmane a fait l'Inde comme les Sénateurs ont fait Rome ; il n'est pas un *çramaṇa*, un moine mendiant, mais le gardien du *dharma*, c'est-à-dire de la loi, c'est-à-dire du progrès ; il a civilisé les tribus sauvages ; il a policé leur dieux, comme leurs institutions juridiques. Aux adorateurs, — quasi-totémistes, — du porc, il apprend que le porc est Viṣṇu ; aux rites payens, il prête une théologie éminemment souple, parce qu'il est sophiste à demi et parce qu'il est résistant dans sa fidélité à l'essentiel du *dharma*. A chacun son devoir, à chacun le respect qui lui est dû. — Et si la caste, œuvre du Brahmane, apparaît comme oppressive et aristocratique dans le plus mauvais sens du mot, c'est une illusion : la caste est plutôt un patriciat qu'une aristocratie : elle a, par un contraire effet, la perméabilité des aristocraties.

(4) M. C. Bendall, successeur de Cowell à Cambridge, n'a pas cru, comme M. Speyer, que son « Inaugural lecture », méritât l'honneur d'une luxueuse édition ; il l'envoie à ses amis sous la forme modeste d'un extrait de la « Cambridge Chronicle » dont les typographes paraissent assez négligents (1).

L'orateur constate que ses compatriotes manquent de sympathie pour l'Inde et les choses indiennes ; et si quelque chose peut inspirer ce sentiment, peu répandu parmi les maîtres de l'Inde, c'est assurément le caractère vivant et progressif de l'indianisme. M. Bendall marque très nettement les récentes conquêtes et il insiste sur les découvertes archéologiques, linguistiques et historiques : dans ce triple domaine, il est, lui aussi, un découvreur ; et c'est pour cela sans doute que les généralités sont, sinon exclues de son discours, du moins traitées avec une rare précision et un grand souci de montrer leur intérêt hindou. Les Anglais sont trop

(1) Réimprimé dans l' « Indian Magazine » (Londres : Constable), Décembre 1903.

souvent en contact direct avec l'Inde pour qu'une connaissance livresque et historique de la grande péninsule ne leur soit pas nécessaire : nous savons trop, par les études où les voyageurs et les résidents non indianistes nous livrent leurs impressions généralement superficielles, que la sympathie naît difficilement dans les relations au jour le jour, par l'aspect tout extérieur des foules et des individus, par les fuyants aperçus de la vie indienne si retirée en elle-même. L'Indien apparait puéril, mou, rêveur, incapable de pensées saines et vraiment humaines. Tout change quand on l'étudie dans les grandes manifestations de son génie très particulier, très difficile à pénétrer sinon à aimer. — Les compatriotes de M. Bendall ont, sans aucun doute, grand intérêt à tenir compte des leçons qu'il répète après son illustre prédécesseur.

(5) La conférence de M. P. E. Pavolini, *Di alcune caratteristiche della letteratura indiana* (Institut des Hautes Études de Florence, Annuaire 1903-4), est extrêmement aimable ; on peut la prendre, à l'occasion, pour modèle.

L'auteur étudie tour à tour la fantaisie dévergondée des poèmes, la précision des algébristes, la manie des chiffres énormes, le laconisme des sūtras, l'ascétisme, la sensualité, la galanterie, la richesse gnomique. Des exemples bien choisis, — la chute du Gange, le sūtra *tarap* (accentuation du comparatif), le nom des mètres de la prosodie savante (porteuse de couronne, jeu de tigre, la gracieuse, etc.), les préceptes acérés de misogynie, etc. — illustrent tour à tour les diverses et contradictoires caractéristiques du génie indien. Si tous les « scholars » parlaient de la littérature sanscrite avec autant de charme, l'Inde jouirait d'une plus grande faveur. Mais l'humanisme est de moins en moins à la mode parmi nos paṇḍits. L. V. P.

RAPPORTS
ENTRE LA
Théorie Bouddhique de la Connaissance
ET
L'ENSEIGNEMENT DES AUTRES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES DE L'INDE

PAR

TH. DE STCHERBATSKOÏ.

D'après l'opinion généralement admise, la logique bouddhique serait incontestablement issue de celle des Vaiçeṣikas. A l'appui de cette opinion M. H. Jacobi a fait valoir toute une série de coïncidences, et sur des points essentiels, entre les deux systèmes, Vaiçeṣika et bouddhique. Ces coïncidences témoigneraient d'emprunts faits par les bouddhistes aux Vaiçeṣikas, et non pas d'emprunts faits par ces derniers aux bouddhistes, la logique des Vaiçeṣikas étant la plus ancienne des deux (1).

La plupart des questions, il est vrai, sur lesquelles la logique bouddhique coïncide avec celle des Vaiçeṣikas, ne sont pas même indiquées dans les écrits de Kaṇāda, fondateur de l'école des Vaiçeṣikas. C'est dans le com-

(1) H. Jacobi, *Die indische Logik*, Nachrichten d. K. G. W. zu Göttingen, 1901, p. 460 et suiv. M. Kern croit aussi que la dialectique des bouddhistes est de source brahmanique. Cf. *Manual*, p. 124, 126.

mentaire de Praçastapāda, qui contient la doctrine de cette école, mais remaniée et modifiée, que se trouvent toutes les coïncidences frappantes entre les deux systèmes. Les bouddhistes auraient donc emprunté les principes de leur théorie à la doctrine des Vaiçeṣikas, remaniée par Praçastapāda. Or c'est Dignāga, dont le système est parvenu jusqu'à nous dans le *Nyāyabindu*, manuel de logique de Dharmakīrti, qui est le fondateur de la logique bouddhique (1). Ce serait donc Dignāga qui aurait emprunté les éléments essentiels de son enseignement à Praçastapāda ou à l'un de ses successeurs (2).

D'après la date qu'on lui assigne, Dignāga a dû vivre au VIe siècle de notre ère (3). La date de Praçastapāda n'est fixée, jusqu'à présent, par aucune donnée positive.

Nous examinerons chacune des questions sur lesquelles on constate coïncidence entre les deux doctrines, celle des bouddhistes et celle des Vaiçeṣikas, — et par conséquent emprunt de la part des bouddhistes ; et nous prendrons à tâche de démontrer que chacune de ces questions a été traitée d'abord par les bouddhistes. Ce n'est donc point, d'après nous, Dignāga qui a emprunté aux Vaiçeṣikas, c'est-à-dire à Praçastapāda, les éléments de sa doctrine ; mais bien plutôt ce dernier qui a modifié la doctrine traditionnelle de Kaṇāda, conformément à celle de Dignāga. Il faudrait donc admettre que Praçastapāda est postérieur à Dignāga.

La solution de ce problème présente un intérêt notable pour l'histoire de la philosophie et de la civilisation

(1) Plusieurs traités de Dignāga sont conservés dans les écritures tibétaines et chinoises.

(2) Voir Jacobi loc. cit. 482 et suiv.

(3) Voir divers articles de Pathak, Journal de Bombay, L.

indiennes, et cela en raison des considérations suivantes : Une période de dix siècles environ, pendant laquelle s'accomplit l'évolution parallèle du Bouddhisme et du Brahmanisme, aboutit à une époque de plein épanouissement de la culture indienne, époque à laquelle le Bouddhisme atteint à son parfait développement. A ce moment, brahmanes et bouddhistes entrent en lutte sur le terrain de la philosophie pour assurer le triomphe de leurs principes. Le point central de leur controverse, c'est la question de savoir s'il nous est permis d'affirmer l'existence de l'être universel, principe éternel de toute chose ? Pouvons-nous en pénétrer l'essence ? A cette question, à laquelle les bouddhistes opposent une dénégation formelle, les brahmanes répondent affirmativement.

Pour défendre le point de vue bouddhique, Dignāga et Dharmakīrti élaborent une théorie de la connaissance qui fait corps avec un système de logique, transformant à cet effet des éléments tirés de la logique plus ancienne du Nyāya. La pensée maîtresse de cette théorie, la voici, exprimée dans ces paroles de Dignāga : « Tout le domaine de notre savoir n'est point l'expression de l'être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l'évoquant, distingue entre les catégories de l'essence et de l'inhérence (1).

(1) V. la *Nyāyavārtikatātparyaṭīkā* (= *Tātp.*) 127. 2-4 : *na hi Dignāgamate kiṁ cid asti vastu yan nāntarīyakaṁ sad hetur bhavati : yathâha sarvo 'yam anumānānumeyabhāvo buddhyārūḍhena dharmadharmibhāvena, na bahiḥsattvam apekṣata iti.*

« Selon Dignāga, il n'y a aucune chose réelle indissolublement liée qui puisse être raison logique (moyen terme), puisqu'il dit : « la condition, d'après laquelle un fait est la raison logique d'un autre fait, qui en est la conséquence logique, (*anumānānumeyabhāva*), ne dépend point de l'être ou du non-être extérieur, (cette liaison repose) sur la condition d'inhérence et de substance, instituée par notre pensée ». » N'est-ce pas

C'est ce que nous sommes convenus d'appeler « la théorie critique de la connaissance » du Bouddhisme. Les adeptes de ce système nient la possibilité d'atteindre à la connaissance d'un être suprême, de l'âme, de tout principe de vie éternelle ; ils affirment la subjectivité de notre savoir, limité par l'expérience, et ne voient qu'un leurre dans toute science métaphysique (1).

Les brahmanes se bornent d'abord à nier les théories bouddhiques ; mais, ces théories gagnant d'influence et se propageant autour d'eux, force leur est, pour faire face à leurs adversaires, de traiter toute une série de questions qu'ils avaient ignorées jusque là. Ils sont ainsi amenés à transiger sur certains points avec leurs principes et à réadapter en partie leurs systèmes en vue d'exigences nouvelles. Cette influence indirecte du Bouddhisme sur la transformation du Vedānta par Çaṃkara a déjà été notée par l'historien officiel du Vedānta (2).

ici, exprimée en d'autres termes, la pensée maîtresse de la philosophie de Kant, selon laquelle tout notre savoir est créé par notre raison même ? c'est elle qui classe les matériaux, donnés par l'intuition, selon les catégories, qui sont des lois *a priori* constitutives de notre entendement. Les catégories de l'essence et de l'inhérence se trouvent dans le système de Kant et occupent même la première place dans la doctrine des néo-Kantiens. V. H. Kohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, p. 179 et suiv.

(1) Cette doctrine est en tout l'opposé du panthéisme du Vedānta avec lequel M. Kern (*Manual*, p. 126) la compare à tort : « adaptation of the scholastic Vedānta. » En outre, elle est antérieure à Çaṃkara. La dialectique bouddhique doit être antérieure à Bādarāyaṇa lui-même, puisqu'il consacre une série de sūtras (II, 2, 28-32) à réfuter l'idéalisme bouddhique (*vijñānavāda*) qui ne peut être antérieur à Nāgārjuna. L'*anvīkṣikī brahmavidyā*, dont le bouddhisme, d'après le P. Dahlman (*Nirvāṇa* passim), ne serait que le bâtard, tandis que le Vedānta et le Sāṁkhya en sont les fils légitimes, ne peut non plus avoir droit d'ancienneté sur le Bouddhisme, puisque la *brahmavidyā* nous serait représentée par le Mahābhārata et que ce dernier poëme contient en toutes lettres un renvoi aux sūtras de Bādarāyaṇa (*Gītā*, 13. 4).

(2) Deussen, *Die Sūtra's des Vedānta*, p. VII.

L'œuvre principale de Kumārila (1) n'est presque, en son entier, qu'un traité de polémique contre les théories bouddhiques. Il en est de même des Naiyāyikas : leur docteur, Uddyotakara, consacre la majeure partie de ses écrits à combattre les mêmes théories.

Entre tous les systèmes indiens de philosophie, celui des Vaiçeṣikas se rapproche le plus de l'enseignement bouddhique ; aussi les contemporains donnent aux Vaiçeṣikas le surnom de « demi-bouddhistes » (*ardhavaināçika*). Non seulement ils subissent indirectement l'influence bouddhique, mais encore ils font aux bouddhistes des emprunts directs, autant que l'admet la différence de leur point de départ, qui, en contradiction flagrante avec la doctrine bouddhique, consiste en une conception réaliste de la genèse de notre savoir, conception également admise par les Naiyāyikas. C'est par Praçastapāda qu'est effectuée la refonte dans le sens bouddhique des principes des Vaiçeṣikas. C'est dans son commentaire (2) que nous constatons pour la première fois ces emprunts, qui reparaissent dans le système du Nyāya et Vaiçeṣika unifiés.

Ces écoles se sont spécialement appliquées à l'élaboration de la logique. Les autres écoles, dans leurs luttes polémiques, se servent des arguments fournis par la logique du Nyāya, et finissent par l'adopter. En démontrant que partout où Praçastapāda a innové, il n'a fait qu'emprunter aux bouddhistes, nous aurons démontré en même temps que toute l'évolution ultérieure de la

(1) *Mīmāṃsāçlokavārtika*, édité dans la Chonkhambā S. S. avec le commentaire de Pārthasārathimiçra, traduit dans la Bibl. Indica par Gaṅgānātha Jhāṁ avec des extraits de ce commentaire et de celui de Sucaritamiçra.

(2) *Praçastapādabhāṣya* (cité ci-dessous *Praçast.*), Vizyanagaram S. S.

théorie de la connaissance et de la logique des brahmanes s'est accomplie sous l'influence du Bouddhisme.

Nous procèderons maintenant à l'examen de chacun de ces points en particulier.

I.

L'un des points principaux sur lesquels on constate l'accord entre Vaiçeṣikas et bouddhistes, c'est la coïncidence de leurs vues sur la nature du raisonnement (*anumāna*).

M. Jacobi revendique pour Praçastapāda, l'honneur d'avoir introduit dans la doctrine syllogistique l'idée de la « connexion indissoluble » (*sāhacarya,* concommittanz) et il distingue trois étapes dans l'évolution de cette idée. Sous sa forme primitive, on la trouve déjà chez Gotama, le fondateur de l'école des Naiyāyikas, et chez son commentateur Vātsyāyana. Pour eux, le syllogisme n'est encore que le raisonnement par analogie. « Le moyen terme, dit Gotama, prouve ce qui doit être prouvé, d'après la ressemblance ou bien la dissemblance des exemples » (1). Kaṇāda, fondateur de l'école des Vaiçeṣikas, poursuivant le même ordre d'idées, classe les rapports réels sur lesquels se fonde la connexion logique dont le syllogisme est l'expression. Il constate quatre classes de rapports : rapports de causalité, de (simple) liaison, de contradiction et d'inhérence (2). Praçastapāda enfin, renonçant à la tentative de classification de Kaṇāda, introduit dans la théorie du syllogisme l'idée de la connexion indissoluble purement logique. Il constate, sans se demander sur quoi

(1) Cf. *Nyāyadarçana* I. 1. 34-35.
(2) Cf. *Vaiçeṣikadarçana*, IX. 2. 1.

elle se fonde, qu'à la base de tout syllogisme il y a une notion de connexion entre deux faits ou deux idées (1). De ces données, ne peut-on pas conclure avec M. Jacobi que les bouddhistes ont emprunté aux Vaiçeṣikas la notion de « connexion logique » à une époque intermédiaire entre celle de Kaṇāda et celle de Praçastapāda, puisque, possédant déjà la notion de la connexion indissoluble, ils n'ont pas encore renoncé à la tentative de Kaṇāda de classer les rapports réels dont la connexion logique n'est que l'expression ? Les bouddhistes ne reconnaissent que trois classes de rapports : rapports de causalité, d'identité et de négation. Et à ce propos, M. Jacobi remarque que si les bouddhistes eussent eu connaissance de la notion plus générale de connexion purement logique, ils n'eussent point maintenu en son lieu et place les deux classes de rapports susmentionnées : rapports d'identité et de causalité (2).

Nous croyons, au contraire, pouvoir démontrer que la notion de connexion indissoluble appartient en propre aux bouddhistes, et que Dignāga en fut le promoteur. Cette notion se rattache logiquement à l'idée fondamentale de sa philosophie. Les Vaiçeṣikas se l'assimilent d'une manière toute superficielle, puisque cette notion, ne s'adaptant point au point de départ de leur système, — conception réaliste de la genèse de notre savoir, — se trouve par là-même dépouillée chez eux de toute valeur.

Rappelons tout d'abord que la notion de connexion indissoluble présente la signification suivante : si l'expérience est la source de notre savoir, si celui-ci a pour

(1) *Praçast.* p. 205, 11-15.

(2) H. Jacobi, loc. cit p. 483. Il paraîtrait que l'emprunt a été fait (par Dignāga ?) à l'un des prédécesseurs de Praçastāpāda.

base les phénomènes du monde extérieur et intérieur, phénomènes dont les lois seront ensuite déduites par voie d'abstraction ; — alors il ne saurait y avoir de connexion indissoluble entre les faits et entre les idées, le champ de l'expérience étant toujours limité. — Si, au contraire, tout notre savoir est purement subjectif, si c'est notre intelligence qui construit les phénomènes et établit leurs relations, c'est donc qu'elle procède d'après des lois universelles, d'après des idées *a priori* qui lui sont propres et qui constituent la base de toute connaissance : telles sont les idées d'identité, de causalité, de substance, d'inhérence, etc. — et la connexion indissoluble devient par là-même possible.

Dignāga se pose résolument à ce dernier point de vue, en disant : « Le domaine entier de notre savoir n'est point l'expression de l'être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l'évoquant, distingue entre les catégories de l'essence et de l'inhérence » (1). Et Dharmakīrti s'y conforme, lorsque à son tour il dit : « La règle, d'après laquelle il existe une connexion indissoluble (entre les objets ou les idées) ne provient point de l'observation positive ou négative, mais des lois de causalité et d'identité, qui ont une portée universelle » (2).

Tout au contraire des bouddhistes, les Vaiçeṣikas et les Naiyāyikas ont pour point de départ une conception réaliste de la genèse de notre savoir : les phénomènes du monde extérieur et intérieur ont, selon ces écoles, une existence réelle, et notre savoir est le produit du contact

(1) Voyez ci-dessus, p.

(2) Çrīdhara ad *Praçast.* p. 207, 8-9, *kāryakāraṇabhāvād vā svabhāvād vā niyāmakād | avinābhāvaniyamo 'darçanān na na darçanāt ||*. Cf. de la Vallée Poussin, Bouddhisme d'après les sources brahmaniques, Muséon 1901, p. 56.

direct (*saṁnikarṣa*) entre nos sens et les objets. Ce contact, — ou bien, ce qui revient au même, cette expérience, — étant nécessairement limité à un champ restreint, notre intelligence ne peut arriver à la connaissance des lois universelles et immuables ; et, ceci acquis, il ne peut pas, à proprement parler, y avoir de connexion indissoluble. Aussi Uddyotakara réfute-t-il cette notion, n'admettant même point que la loi de causalité ait une portée universelle (1).

Praçastapāda reproduit virtuellement la définition du raisonnement, telle que l'a donnée Dignāga, mais il ajoute qu'on arrive à la connaissance de la connexion indissoluble par l'observation, en constatant les relations des phénomènes dans le temps et l'espace. Cette notion a donc pour lui une toute autre valeur que pour les bouddhistes (2).

A une époque postérieure les écoles unifiées des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas adoptent le point de vue de Praçastapāda : elles admettent la connexion indissoluble (*vyāpti*), mais, en lui donnant pour base l'expérience, elles en restreignent la portée.

Il existe d'ailleurs des témoignages directs qui désignent Dignāga, comme ayant été le premier à introduire dans la logique la notion de connexion indissoluble. – Dignāga rejette l'enseignement logique de Vātsyāyana. A son tour Uddyotakara réfute Dignāga, contre lequel il défend la manière de voir de Vātsyāyana. Dans son commentaire, Uddyotakara, après avoir exposé la doctrine syllogistique de Gotama et de Vātsyāyana, s'exprime en ces termes : (3) « Il y en a d'autres qui disent qu'on donne

(1) Voir ci-dessous p. 138 n. 2.
(2) Voir ci-dessous p. 140 et suiv.
(3) *Nyāyavārt.*, p. 56. 14 et suiv. « *apare tu bruvate : nāntarīyakār-*

le nom de syllogisme à ce qui désigne un objet comme étant indissolublement lié (à d'autres objets, désignation faite par celui) qui en a la certitude. » Uddyotakara soumet cette définition à un examen minutieux et il la rejette. A son gré, elle n'en est pas une : tout objet étant, d'après l'opinion des bouddhistes, indissolublement lié à d'autres objets, la connaissance d'un objet indissolublement lié avec les autres ne signifie autre chose que *connaissance* en général. On peut donc dire indifféremment « objet » ou bien « objet indissolublement lié ». « Aussi, continue Uddyotakara (1), (il y en a qui, pour échapper à cette objection,) s'expriment ainsi : le moyen terme désigne la connexion indissoluble des idées (*dharma*). — Que signifie cette substitution ? De même que, dans l'expression « objet indissolublement lié », le mot « objet » n'est point à sa place ; de même ici le mot « idée ». L'exemple de la fumée, indice de la présence du feu, n'est point probant (2) ». — Donc, d'après lui, le rapport de causalité n'implique point de connexion indissoluble.

Il résulte de ce passage qu'Uddyotakara attribue à « d'autres » l'introduction de la notion de la connexion indissoluble dans la théorie du syllogisme. Qui entend-il par là ? Vācaspatimiçra (3) nous apprend que la plupart des objections d'Uddyotakara sont dirigées contre Dignāga,

thadarçanaṁ tadvido 'numānam iti = mais d'autres disent : montrer un objet indissolublement lié par celui qui le sait — est syllogisme ».

(1) *Ibid.*, p. 57. 21 et suiv. : etena tādṛg avinābhāvi dharmopadarçanaṁ hetur iti pratyuktam. ko 'tideçārthaḥ ? yathā nāntarīyakārthadarçane 'rthagrahaṇam ayuktaṁ, tathā dharmagrahaṇam apīti . udāharaṇaṁ tu yathā dhūmo 'gner iti . etac ca na saṁbhavatīty anekadhā varṇitam.

(2) A une autre place le même auteur dit encore : (53. 13) « il peut y avoir de la fumée sans feu et du feu sans fumée », *anagnir dhūmo dṛṣṭo 'dhūmaç cāgnir iti.*

(3) *Tātp.*, p. 1. 15.

qu'il ne désigne point directement, conformément à la coutume des polémistes indiens. Le même auteur certifie (1), que, dans le passage cité plus haut, c'est bien la doctrine de Dignāga qu'Uddyotakara a en vue. A ce propos, Vācaspatimiçra remarque (2), que la doctrine syllogistique de Dignāga est intimement liée à sa théorie de la connaissance, laquelle admet pour base du raisonnement la faculté qu'a l'entendement même de créer ses propres objets, en distinguant en eux l'essence de l'inhérence ; — faculté qui ne va point à exprimer l'être ou le non-être réels. Ce sont ces idées, ou bien ces attributs (*dharma*), que notre entendement attribue aux objets inconnaissables en soi, et qui se trouvent indissolublement reliés entre eux (3).

A une autre place (4), traitant du raisonnement qui procède du fait ultérieur (effet) au fait antérieur (cause nécessaire), — raisonnement dont la fumée, indice du feu, est l'exemple classique, — Uddyotakara réfute à nouveau la doctrine de Dignāga et rejette la notion de connexion indissoluble. Là dessus, Vācaspatimiçra (5), encore une fois, nous apprend que la définition du syllogisme par Dignāga est étroitement liée à la théorie bouddhique de la connaissance (*bauddhasiddhānta*) (6). Il résulte de ces témoignages que l'idée de connexion indissoluble considérée comme base du raisonnement, n'a pu être empruntée par les bouddhistes aux Vaiçeṣikas. Elle a été

(1) *Ibid.*, p 127. 12.
(2) *Ibid.*, p. 127. 2.
(3) C'est pourquoi attribut (*dharma*) et idée (*pratīti*) sont des termes synonymes pour le bouddhiste.
(4) *Nyāyavart.*, 52. 11-54. 3.
(5) *Tātp.*, p. 120. 18-122. 2.
(6) *Ibid.*, p. 121. 18.

introduite par Dignāga, parce qu'elle fait corps avec le reste de sa théorie.

La classification du moyen terme d'après les notions d'identité, de causalité et de négation, n'est point, elle non plus, un emprunt aux Vaiçeṣikas de la part des bouddhistes. Nous avons sur ce point le témoignage direct de Sureçvara, qui nous apprend que Dharmakīrti en est l'auteur (1).

Praçastapāda reproduit virtuellement la définition de Dignāga, lorsqu'il dit : « Un homme qui connaît par avance le lien indissoluble qui existe entre la fumée et le feu, voyant la fumée et se ressouvenant de ce lien, arrive à la connaissance du feu » (2). Et il continue : « Ainsi, si un phénomène est d'une manière quelconque lié à un autre phénomène dans le temps et l'espace, il nous est permis, nous trouvant en présence de l'un des deux, de conclure à l'existence de l'autre. Quoique Kaṇāda ait précisé les cas dans lesquels on constate pareille liaison, son énumération n'est donnée qu'à titre d'exemple et ne va pas à exclure toute autre possibilité de liaison, car il y en a d'autres encore » (3). Ce passage,

(1) Cf. Pathak, J. B. R. A. S, t. XVIII, p. 92. 11.

(2) *Praçast.* 205. 10-13 : *vidhis tu : yatra dhūmas tatrāgnir, agnyabhāve dhumo' pi na bhavatīti. evaṁ prasiddhasamayasyâsaṁdigdhadhūmadarçanāt sahacāryānusmaraṇāt tadanantaram agnyadhyavasāyo bhavatīti* = « Le jugement affirmatif (*vidhi*), le voici : là où la fumée existe, il y a du feu ; en l'absence du feu, la fumée, (elle) aussi, n'existe point. Chez [un homme] qui de cette manière a pris connaissance de [cette] connexion, après avoir vu une fumée dont il ne peut douter et s'être ressouvenu de leur connexion, la certitude du feu immédiatement surgit » Dans ce passage les paroles *prasiddhasamayasya*, qui selon Çrīdhara, équivalent à *prasiddhāvinābhāvasya puruṣasya*, correspondent au *tadvidas* = *nāntarīyakavidas* de Dignāga cité *Nyāyavārt.* p. 56. 15 ; voir ci-dessus p. 137, n. 3). — Comme toujours Praçastapāda a masqué son emprunt en changeant les termes.

(3) *Praçast.* 205. 13-15 : *evaṁ sarvatra deçakālāvinābhūtam itarasya*

Çrīdhara (1) nous dit, en le commentant longuement, qu'il est dirigé contre les bouddhistes, lesquels entretenaient sur la connexion indissoluble une opinion très différente de celle des Vaiçeṣikas et de celle que professait Praçastapāda. Pour le bouddhiste, la notion de connexion indissoluble est le résultat des idées *a priori* qui sont la loi de notre intelligence. Rappelons encore ici les paroles de Dignāga : « tout le domaine de notre savoir n'est point l'expression de l'être ou du non-être réels : il est créé (institué) par la pensée, qui, en l'évoquant, distingue entre les catégories de l'essence et de l'inhérence ».

Ces lois, ou catégories, — car le problème est le même qui se posait devant Kant, — sont, d'après les bouddhistes, au nombre de trois. Dharmakīrti répète que ce n'est point l'expérience, positive ou négative, qui est à la source de la connaissance de la connexion indissoluble de nos idées, mais bien l'idée d'identité et celle de causalité (*tādātmya, tadutpatti*) (2). Voici donc la différence entre les deux conceptions : la première est la conception réaliste, d'après laquelle c'est l'expérience, positive ou négative, fournie par les faits réels, qui nous conduit à en tirer les conséquences : cette conception est celle des Vaiçeṣikas et de Praçastapāda. Au contraire, d'après la seconde, conception idéaliste, ce sont les notions *a priori* qui sont à la base du raisonnement et de la connaissance et non pas l'expérience du monde objectif.

liṅgam. Çāstre kāryādigrahaṇaṁ nidarçanārthaṁ kṛtaṁ, nāvadhāraṇārtham. Kasmād ? vyatirekadarçanāt = Ainsi, ce qui est indissolublement lié dans le temps et l'espace est toujours (*sarvatra*) l'indice de l'autre. La mention de *kārya*, etc. dans le Çāstra a pour but de donner des exemples, mais non une affirmation limitative. Pourquoi ? Parce qu'il est prouvé que [certains cas] s'écartent [des catégories indiquées] ».

(1) *Praçast.*, p. 206, 17 et suiv.

(2) Voir ci-dessous, p. 143 n. 1.

Donc, pour Praçastapāda, partout où deux faits réels existent simultanément dans l'espace, ou se succèdent dans le temps, il y a lieu de constater entre eux un lien de causalité, ou autre, la variété des relations ne pouvant être épuisée. Tandis que pour le bouddhiste Vijñānavādin ou Yogācāra, tout notre savoir est phénomène interne. La nature est une « virtualité » de notre esprit. Notre savoir est une lumière qui s'allume à son propre foyer (1). La connexion des idées repose sur des modes de connexion qui sont l'inventaire de notre intelligence.

Il est donc acquis, à notre avis, que l'idée de connexion indissoluble ne peut avoir pour Praçastapāda la même valeur qu'elle a pour le bouddhiste. Pour Praçastapāda, elle n'existe point, à proprement parler, puisque le champ de l'expérience étant toujours limité, il ne nous est permis, en aucun cas, d'affirmer l'universalité et la relation indissoluble de deux faits, l'exception étant toujours possible. D'autre part, en admettant que notre intelligence procède d'après des lois *a priori* d'une portée universelle, nous pouvons affirmer que nos idées sont liées entre elles selon des principes qui n'admettent point d'exception. Par conséquent, tout raisonnement ou syllogisme ne présente qu'un cas particulier de l'application de ces lois : donc tout syllogisme exprime la connexion indissoluble des phénomènes objectivés.

On voit que la différence de point de vue entre les écoles Vaiçeṣika et bouddhiste est la même que celle que présente, à plusieurs reprises, l'histoire de la philosophie occidentale. C'est la différence du point de vue idéaliste et du point de vue réaliste. De même que les idéalistes de l'Occident, les bouddhistes nient l'existence du monde

(1) *Sarvad.* p. 16. 10 ; trad. dans *Muséon*, 1901, n. 79.

objectif. Il y aurait de l'intérêt à comparer le cours que suivent les idées dans les deux philosophies, indienne et européenne. On serait frappé de la ressemblance que présentent à travers un si grand espace de temps qui les sépare, et malgré la différence des milieux, les arguments de ces deux éternels adversaires, les empiristes et les idéalistes.

Il n'y a donc point contradiction entre la notion de connexion indissoluble et celle des rapports auxquels elle sert d'expression ; bien au contraire : ces notions se trouvent intimement liées et découlent l'une de l'autre. Les idées ou les objets que nous connaissons sont indissolublement liés, ou bien parce qu'ils peuvent être déduits l'un de l'autre par voie d'analyse, ou bien parce qu'il y a entre eux rapport de causalité. Donc toute connexion indissoluble ne peut être fondée que sur l'une de ces deux lois — loi d'identité, loi de causalité (*tādātmya*, *tadutpatti*). Chacune de nos notions fait corps avec l'ensemble de notre savoir, parce qu'elle est indissolublement liée, par raison d'identité ou de causalité, au reste de nos notions (1).

Quant aux rapports *réels*, les bouddhistes les entendent d'une manière toute différente de celle des Vaiçeṣikas. Ceux-ci identifient les rapports réels avec la connexion logique, déclarant par cela même connaissables les rapports réels des choses. A la différence des Vaiçeṣikas, les bouddhistes (nous entendons parler ici, comme partout ailleurs, de l'école des Yogācāras) déclarent toute réalité inconnaissable, dans son essence comme dans ses rapports. Leur manière de voir s'accorde avec celle de Kant en ce que, tout en admettant l'existence de l'objet

(1) Cf. *N. b. ṭ.*, p. 31. 1-10.

en soi (1), comme base réelle (substrat) de notre savoir, elle le déclare à tout jamais inaccessible à notre entendement (2).

Le domaine du connaissable est limité au monde des idées (3), produit de notre activité mentale (4), et ce sont ces idées qui se trouvent indissolublement liées entre elles d'après des lois *a priori*, constitutives de notre entendement (5). Les bouddhistes, en subdivisant le syllogisme d'après les notions d'identité, de causalité et de négation, établissent un classement qui a pour base le jugement affirmatif — analytique ou synthétique — et le jugement négatif (6). Quant au classement des rapports

(1) *vastu*, *paramārthasat* = *kṣaṇa*.

(2) *kṣaṇasya prāpayitum açakyatvāt*, *N. b. ṭ.* 16. 3.

(3) *pratīti*, seul résultat auquel aboutissent les deux sources de notre savoir, *N. b. ṭ*, 18, 5, 22, 3-10.

(4) *prāpanaçakti*, *prāpakavyāpāra*, *N. b. ṭ.* 18. 6-10.

(5) Cf. *Manuel de Logique*, trad. russe, chap. II, § 4, de la connexion indissoluble. Elle est *buddhyārūḍha*, *niçcayārūḍha* (*N. b. ṭ.* 30. 19), donc complètement subjective.

(6) Le *svarthānumāna* des bouddhistes joue le même rôle dans leur théorie de la connaissance que le jugement chez Kant On peut donc représenter la classification du jugement d'après Dharmakīrti dans le tableau suivant :

1° Jugement établissant la connexion entre le sujet et l'attribut.

2° subdivisé en affirmatif (*vidhi*) et négatif (*anupalabdhi* = *pratiṣedha*).

3° L'affirmatif subdivisé en analytique (*svabhāvānumāna*) et causal (empirique) (*kāryānumāna*).

Le tableau des idées *a priori*, correspondant à cette classification, serait le suivant :

1° Substance-inhérence (*dharmadharmibhāva*).

2° { être (*bhāva*, *vidhi* = *vastu*).
non-être (*abhāva*, *anupalabdhi*).

3° { identité (*tādātmya*).
causalité (*tadutpatti*).

En comparant ce tableau avec celui de Kant, on est frappé d'y rencontrer justement celles des catégories de Kant qui ont résisté à la critique ultérieure, et d'y constater l'absence de celles qui ont été rejetées par cette critique.

réels, il n'a jamais été admis par les bouddhistes, en ce sens que les choses en soi et leurs connexions réelles sont par eux déclarées à tout jamais inconnaissables.

Entre la notion de la connexion indissoluble et la classification des idées, sur lesquelles elle se base, il n'existe aucune incompatibilité ; tout au contraire, l'une dérivant de l'autre, elles se complètent mutuellement. En outre, la classification des Vaiçeṣikas offre fort peu de ressemblance avec la classification bouddhique, si ce n'est la seule distinction basée sur le rapport de causalité. Cela ne saurait suffire à motiver l'hypothèse d'un emprunt.

Différente de la classification des Vaiçeṣikas, la classification bouddhique du syllogisme et des notions qui sont à sa base, a été établie indépendamment de la leur et ne doit rien à leur influence.

II.

La définition du terme le plus important de tout syllogisme, à savoir du moyen terme (*hetu*, *liṅga*), est étroitement liée à la notion de connexion indissoluble. D'après Dignāga, le moyen terme doit satisfaire à trois conditions essentielles, qui en garantissent la validité. Dharmakīrti ne fait que reprendre en ceci la doctrine du Maître. Ces conditions, les voici :

1. Le moyen terme est présent dans le sujet (*pakṣa*, ou « petit extrême ») du syllogisme. Exemple : il y a de la fumée sur la montagne.

2. Le moyen terme est présent dans tous les cas semblables. Exemple : partout où il y a de la fumée, il y a du feu.

3. Le moyen terme est absent dans tous les cas dissemblables. Exemple : la fumée est totalement absente dans tous les cas où il ne peut y avoir du feu, par ex. sur l'eau.

Le moyen terme qui satisfait à ces trois conditions permet de conclure en toute certitude de la présence de la fumée à la présence du feu, cause nécessaire. Si le moyen terme ne satisfait point à une de ces conditions ou à deux simultanément, le moyen terme, d'après Dharmakīrti, est défectueux.

En conséquence les bouddhistes établissent trois classes du moyen terme défectueux (1).

Au début de son traité de logique, Praçastapāda place une pièce de vers qui contient l'énoncé de cette théorie du moyen terme (modifiée seulement quant à l'expression verbale) (2). Ces vers, il les attribue à Kāçyapa, c'est-à-dire à Kaṇāda lui-même.

Sur la foi de ce témoignage de Praçastapāda, peut-on conclure que la théorie des trois conditions a été élaborée d'abord par les Vaiçeṣikas et que les bouddhistes la tiennent d'eux ? Dans les maximes de Kaṇāda, il n'est fait mention ni des « trois conditions » du moyen terme valide, ni des trois classes du moyen terme défectueux qui en dérivent (3). Il ne paraît donc pas impossible que Praçastapāda ait attribué au fondateur de l'école Vaiçeṣika une doctrine restée étrangère à ce dernier et qu'il tient lui-même d'une autre source. La coutume de rapporter à l'initiateur d'un système les innovations qu'on se voyait

(1) V. *Nyāyabindu*, p. 111. 19 et suiv.

(2) *Praçast.* p. 200. 19 et suiv. (traduits par M. Jacobi, p. 480) : *yad anumeyena saṁbaddhaṁ prasiddhaṁ ca tadanvite | tadabhāve ca nāsty eva tal lingam anumāpakam || viparītam ato yat syād ekena dvitayena vā | viruddhāsiddhasaṁdigdham alingaṁ Kāçyapo'bravīt ||*

(3) Voir plus bas, p. 149.

au cours du temps forcé d'y introduire, était fort répandue dans l'Inde.

En effet, nous savons, par un témoignage direct de Vācaspatimiçra, que la doctrine des trois conditions du moyen terme a été introduite par Dignāga. Il y voyait le corollaire obligé de la notion fondamentale d'après laquelle il définit le raisonnement comme l'idée de la connexion indissoluble qui relie entre elles toutes nos notions. Uddyotakara mentionne la théorie des trois conditions du moyen terme, après avoir réfuté la théorie de la « connexion indissoluble » considérée comme l'essence même du raisonnement (1). Vācaspatimiçra fait à ce propos la remarque suivante : « Après avoir réfuté la définition du syllogisme donnée par Dignāga, Uddyotakara s'applique à réfuter les paroles du même [auteur], dans lesquelles il formule les trois conditions du moyen terme, ces paroles n'ayant d'autre objet que de développer la définition du syllogisme donnée par Dignāga (2) ».

Donc le témoignage formel de Vācaspatimiçra attribue à Dignāga la théorie des trois conditions du moyen terme ; la portée de cette théorie n'est que de servir de développement à ses vues sur la nature du syllogisme, considéré comme l'expression de la connexion indissoluble qui relie nos idées et leur donne une certitude toute subjective.

(1) *Nyāyavārt.*, p. 58. 2 et suiv.

(2) *Tātp*, p. 127. 12 et suiv. *tad anena Dignāgasya lakṣaṇaṁ dūṣayitvā 'nyeṣāṁ lakṣaṇaṁ dūṣitaṁ, saṁprati Dignāgasya svakīya-lakṣaṇaprapañcārthaṁ vākyaṁ « anumeye 'tha tattulye - ityādy upanyasya dūṣayati.* = « Donc, étant par cela réfutée la définition de Dignāga, la définition des autres est réfutée ; maintenant, après avoir cité les paroles de Dignāga : « « dans l'objet de la conclusion et dans le cas qui lui est semblable, etc. » [paroles] dont [Dignāga] se sert pour développer sa propre définition — il [Uddyotakara] les réfute ». Les paroles citées renferment la formule des trois conditions.

Il est encore digne de remarque qu'Uddyotakara attaque la précision concise de la définition, par Dignāga, des trois conditions qui constituent le moyen terme (1). « Le moyen terme est présent dans le sujet de la conclusion (ou « petit extrême ») et dans les cas semblables, et il est absent dans les cas dissemblables ». Ainsi formulée, la définition ne serait point parfaitement exacte. Il ne suffit pas que le moyen terme soit présent dans le sujet de la conclusion, il faut encore qu'il y soit compris *dans toute son étendue* et non en partie seulement. De plus, le moyen terme ne se peut rencontrer *que dans des cas semblables*, mais il n'est point obligatoire de le rencontrer dans *chacun* de ces cas et il doit nécessairement être absent dans tous les cas dissemblables (2). Les nuances indiquées sont exprimées en sanscrit par l'emploi de la particule *eva ;* sa fonction consiste à « accentuer » le mot, dont elle est immédiatement précédée. Ce mode de style est parfaitement en accord avec la théorie bouddhique sur la signification de la parole (*apoha*) (3). Adopté plus tard généralement dans la littérature, il est incontestablement de source bouddhique.

Ainsi la manière même dont est formulée la théorie des trois conditions du moyen terme, témoigne de son origine bouddhique.

III.

La classification bouddhique du moyen terme défectueux (4) coïncide en quelques points avec celle des Vaiçe-

(1) *Nyāyavārt.*, p. 58. 8-59. 15.
(2) *Nyāyabindu*, p. 104, 3-5.
(3) Sur l'*Apoha* voir la note A, en appendice.
(4) Voir Appendice, Note B.

ṣikas, ce qui a fait supposer que les bouddhistes, en cette circonstance encore, ont subi l'influence de cette école. Mais s'il est démontré que la théorie des trois conditions du moyen terme est l'œuvre de Dignāga, on ne saurait douter que la classification qui en dérive, et qui établit trois classes du moyen terme défectueux, ne soit du même auteur. « Si, dit Dharmakīrti, parmi les trois conditions du moyen terme, il y en a une qui soit douteuse ou fausse, ou bien si deux d'entre elles le sont simultanément, il en résultera un moyen terme défectueux, qui, selon les circonstances, sera faux, contraire ou douteux » (1). En traitant du moyen terme défectueux, Praçastapāda s'exprime dans le même sens, modifiant légèrement les termes, procédé auquel il a recours plus d'une fois (2).

Mais comment concilier cette classification, empruntée aux bouddhistes, avec les sūtras de Kaṇāda dont Praçastapāda se dit le disciple ? Or Kaṇāda n'admet que deux classes du moyen terme défectueux : le faux et le douteux. Pour établir cet accord, souhaitable mais difficile, Praçastapāda va jusqu'à altérer le texte de Kaṇāda. En réunissant deux de ses maximes en une seule, il parvient, sur l'autorité de ce texte modifié, à lui attribuer une division en trois classes. Fort artificiellement il interprète ces trois classes comme équivalentes aux trois classes de la classification bouddhique (3).

(1) Voir *N. b.* 114. 19-115.1, *evaṁ trayāṇām rūpāṇām ekaikasya dvayor vā rūpayor asiddhau saṁdehe ca yathāyogam asiddhaviruddhānaikāntikās trayo hetvābhāsāḥ.*

(2) Voyez *Praçast.* 200. 21-22 (le second çloka cité ci-dessus p. 23, n. 2) et 204, 24-25 *yat tu yathoktāt trirūpāl lingād ekena dharmeṇa dvābhyāṁ vā viparītaṁ tad anumeyasyādhigame lingaṁ na bhavati.*.

(3) C'est M. Jacobi qui a constaté cette altération, pratiquée dans le

Mais Praçastapāda ne se borne point à reproduire purement et simplement les trois classes des bouddhistes et à les attribuer à Kaṇāda. Entrant dans le détail de cette classification, il soumet à un examen critique les vues de Dignāga et il leur oppose les siennes propres. Ces dernières, il prend soin de les attribuer à Kaṇāda.

C'est ce qui ressort des considérations suivantes.

Parmi les subdivisions du moyen terme douteux, une place à part est réservée par Dignāga au moyen terme « contraire et pourtant certain » (*viruddhāvyabhicārin*) (1). C'est le moyen antinomique, dont la certitude est contraire à une autre certitude, toutes deux également admises. On donne pour exemple d'un raisonnement basé sur un moyen terme de cette catégorie, la thèse soutenue par l'école des Vaiçeṣikas, qui maintenait que les idées générales (2) ont une existence réelle et universelle, indépendante des individus, « porteurs » de ces idées. « Les

texte des sūtras Déjà la nécessité de scinder le sūtra III, I, 15 a été clairement entrevue par Candrakānta Tarkālaṁkara — voir son édition du Vaiçeṣika Darçana (Calcutta 1887) : 1) *aprasiddho 'napadeçaḥ* — définition du moyen défectueux, et 2) *asan saṁdigdhaç ca* — mention des deux classes de ce moyen terme. Dans le texte altéré ces deux sūtras sont réunis en un seul qui, selon l'interprétation de Praçastapāda, contient la mention des quatre termes défectueux qu'il s'est cru lui-même obligé d'établir. Même l'*anadhyavasita*, introduit par lui, s'y trouverait sous-entendu (*avaruddha*, *Praçast.* 309. 13). Il nous semble que l'auteur de cette altération ne peut être personne autre que Praçastapāda. Le soin même qu'il prend à démontrer la concordance de sa classification avec celle de Kaṇāda (*Praçast.* 204 24-26 et 239. 13), dont il a remanié le texte à cet effet, est significatif et trahit sa mauvaise foi. En usant de ce procédé, Praçastapāda introduit dans le texte de Kaṇāda un troisième terme, l'*aprasiddha* ; et il l'interprète comme renfermant, non point l'*asiddha*, ce qui serait plausible, mais le *viruddha* en même temps que l'*anadhyavasita*. Cf. *V. D.* III, 2. 15, *Praçast.* 204. 24-25, 239. 13, et Çrīdhara, 205. 1-9.

(1) Cf. *N. b. ṭ.* 84, 1 et suiv.

(2) *sāmānyam*.

idées générales, disent les adeptes de cette école, ont une existence universelle, — comme l'espace, — puisqu'on les rencontre en tous les points de l'univers où se trouvent des individus porteurs de ces idées, de même que l'espace se retrouve partout où se rencontrent des objets soumis à ses lois ». D'autre part, le témoignage de nos sens nous apprend que nulle part dans l'espace on ne rencontre d'idées générales en dehors des individus, porteurs de ces idées ; donc les idées générales n'ont point d'existence universelle. — Dans son manuel de logique, Dharmakīrti soumet cette thèse à un examen minutieux (1). En ce point, il se sépare de la doctrine du Maître. Obéissant à des considérations d'un ordre supérieur, il se refuse à voir dans le moyen antinomique un moyen terme et conclut à son exclusion.

En retraçant l'histoire des variations des logiciens sur le moyen terme antinomique, nous saisissons sur le vif l'influence qu'exerça sur l'enseignement logique des Vaiçeṣikas et des Naiyāyikas la doctrine bouddhique. Le moyen terme antinomique est établi par Dignāga, qui le classe parmi les termes douteux. D'après Praçastapāda, le moyen terme antinomique, que « d'autres » comptent parmi les moyens douteux, doit être exclu de cette classe. Selon les cas, tantôt il est une variété du moyen contraire, tantôt il doit être classé à part, comme moyen terme *anadhyavasita*, c'est à dire « nul », ou moyen terme dont on ne peut tirer aucune conclusion, juste, fausse ou douteuse.

Ce moyen « *nul* », Praçastapāda l'identifie avec un autre moyen terme défectueux, que Dignāga compte aussi

(1) Voyez *N. b.* 115. 9-19. Cf. *N. b. ṭ.* 85. 21-88, 7, traduction russe, pp. 168-172.

parmi les moyens douteux, le terme dit « trop exclusif » (*asādhāraṇa*) (1). Si, des trois conditions qui constituent le moyen terme valide, deux sont incertaines (2) ; si la présence du moyen terme dans les cas semblables, et son absence dans les cas dissemblables, sont également sujettes au doute, et que seule sa présence dans le sujet de la conclusion (« petit extrême ») soit avérée, le moyen terme est « nul », selon Praçastapāda, car on n'en peut tirer aucune conclusion. Il est douteux, trop exclusif, selon Dignāga et Dharmakīrti, parce que les deux conditions auxquelles il devrait satisfaire sont sujettes au doute. Prenons la thèse suivante, soutenue par les Naiyāyikas et les Vaiçeṣikas : « les corps vivants ont une âme, parce qu'ils sont doués de respiration et autres fonctions animales » (3). D'après Dharmakīrti, cette thèse est pareille à la suivante : « le son est éternel, parce qu'il résonne ». « La respiration et autres fonctions animales », dans le premier cas, et « la résonance » dans le second, ne se retrouvent nulle part, excepté dans le sujet de la conclu-

(1) Voyez Praçast. 239. 2 : *nanv ayam asādhāraṇa eva*. Cf. Çrīdhara 241. 13-242. 16.

(2) Inexistantes, selon Praçast. 239-11 : *asann eva*.

(3) Ce raisonnement est *kevalavyatirekin* selon Uddyotakara (125.5 et suiv.) et les Naiyāyikas modernes *asādhāraṇānaikāntika* d'après les bouddhistes (*N. b. ṭ.* 79 21 et les suiv.). Praçastapāda ne mentionne ni le *kevalānvayin*, ni le *kevalavyatirekin*, les tenant évidemment, avec les bouddhistes, pour des termes fautifs. Çrīdhara, néanmoins, pense que le *kevalānvayin* et le *kevalavyatirekin* sont implicitement admis par Praçastapāda (203. 15-204. 22). Quant au second exemple, la *N. b. ṭ.* (23. 6-7) considère la thèse comme un *asādhāraṇa*, de même que la première. C'est à l'*asādhāraṇa* que Praçastapāda donne le nom d'*anadhyavasita* (cf. Çrīdhara 244. 22). A la page 239. 14-22 Praçastāpāda discute, à ce qu'il parait, sur un raisonnement qui aurait la forme suivante : *çabda guṇaḥ çrāvaṇatvāt*, ou bien *çabda itarebhyo bhidyate çrāvaṇatvāt*. Il s'oppose à ce que l'on regarde ce raisonnement comme douteux. Selon les modernes il est *kevalavyatirekin*.

sion, c'est à dire dans le corps vivant et dans le son. Ce moyen terme est « trop exclusif », trop étroit ; il est compté parmi les moyens douteux par Dharmakīrti, tandis que Praçastapāda le classe à part, comme moyen terme « nul » — *anadhyavasita* (1). C'est avec ce moyen « nul » que Praçastapāda identifie dans certains cas le moyen terme antinomique de Dignāga, notamment dans les cas où, entre deux raisonnements contraires, il n'y a pas de choix, parce qu'ils sont invalidés l'un par l'autre et que le raisonnement devient nul par le fait (2).

Il y a des cas pourtant où Praçastapāda se voit contraint de classer le moyen terme antinomique parmi les moyens contraires (3). Ce sont les cas qui, d'après Dignāga, constituent le domaine propre de ce terme, ceux qui ont trait aux questions métaphysiques (4). Au regard des Yogācāras tout raisonnement métaphysique, c'est à dire tout raisonnement qui n'est point basé sur l'examen

(1) M. Jacobi a remarqué que l'*anadhyavasita* se retrouve chez les bouddhistes parmi les termes douteux, dans l'*asādhāraṇa* (p. 483). Mais l'*anadhyavasita* renferme non seulement l'*asadhāraṇa*, mais encore une partie du *viruddhavyabhicārin* (Pr. 238. 23-239. 4) et Praçastapāda proteste contre l'opinion qui classe l'*asādhāraṇa* parmi les termes douteux. Il prend soin d'observer que l'*anadhyavasita* (= *asadhāraṇa*) doit être sous-entendu (*avaruddha*, 239. 13) dans l'*aprasiddha* en compagnie du *viruddha*, mais non dans le *saṁdigdha*, en compagnie des autres *saṁdigdhas*. Cette remarque est incontestablement dirigée contre les bouddhistes, qui classaient l'*asadhāraṇa* parmi les *saṁdigdhas* (= *anaikāntika*). Un adversaire de Praçastapāda, vraisemblablement bouddhiste, objecte là-dessus que Kaṇāda lui-même, dans les sūtras, 2. 2. 21-23, classait l'*asādhāraṇa* parmi les termes douteux ; sur quoi Praçastapāda propose une autre explication de ces sūtras (cf. *Praçast.* 239. 14-22 et Çrīdhara 245. 1-246. 13).

(2) Voyez *Praçast.* 238. 22-239. 4, cf. Çrīdhara 241. 13-242. 16.

(3) *Praçast.* 239. 4-10, cf. Çrīdhara 242. 16-244. 22.

(4) Cf. N. b. ṭ. 85. 7-10 : *āgamasya yo artho atīndriyaḥ, pratyakṣānumānābhyām aviṣayīkṛtaḥ.*

critique des faits réels, est forcément douteux, les questions métaphysiques formant un domaine fermé à notre entendement et où il nous est à tout jamais défendu de pénétrer. C'est même là la raison pour laquelle Dharmakirti se croit tenu d'exclure le moyen terme antinomique de son système de logique, puisque le propre objet de la logique est, d'après lui, l'examen critique des faits réels (1). Pour Praçastapāda, au contraire, l'autorité du dogme l'emporte sur toute autre preuve. C'est pourquoi, lorsqu'un raisonnement se trouve réfuté par l'autorité du dogme (2), il range le moyen terme, sur lequel repose ce raisonnement, parmi les moyens « contraires ». Car, pour lui, « contraire au dogme » veut dire « contraire à la vérité » (3). Tandis que, pour le bouddhiste, tout dogme est sujet au doute en tant que dogme, ne pouvant être démontré.

Plus tard, nous retrouvons dans la logique du Nyāya et du Vaiçeṣika unifiés les deux dérivés du terme antinomi-

(1) *N. b.* 115.9 : *yathāvasthitavastusthitiṣu...* cf. *N. b. ṭ.* 85. 17 et suiv. Notons que l'opposition faite par Praçastapāda au terme *viruddhāvyabhicārin* a pour point de départ le même motif que celle de Dharmakīrti. L'antinomique est une source de doute, dit Dignāga ; pas même cela, riposte Dharmakīrti, il faut l'exclure parce qu'il est une impossibilité pure (*N. b.* 115. 3 : *anumānaviṣaye asambhavāt*. Et Praçastapāda de faire chorus : il est « nul ». Possible, mais « nul » — autant vaut dire impossible. Le *Nyāyavārt.* (171. 5-7) est du même avis.

(2) *āgamabādhita, Praçast.* 239. 9.

(3) En ceci encore Praçastapāda exprime une opinion qui rappelle le jugement prononcé par Dharmakīrti sur l'*iṣṭavighātakṛt*, que Dignāga admettait comme une variété distincte du terme contraire. L'*iṣṭavighātakṛt* est très proche du *viruddhāvyabhicārin* ; c'est un raisonnement contraire aux principes du raisonnant. Dharmakīrti n'admet pas que ce soit une variété distincte, puisqu'elle ne se distingue pas du moyen *contraire* ordinaire (*N. b.* 113. 17-114. 2). Un terme est contraire lorsqu'il est contraire aux principes admis par le raisonnant, telle est la définition de Gotama (I, 2, 6).

que. Le moyen terme, dit « réfuté » (*bādhita*), des modernes, n'est autre que le terme « contraire au dogme » (*āgamabādhita* = *viruddha*) de Praçastapāda ; et le terme dit « contrebalancé » (*satpratipakṣa*) doit son origine au terme « nul » (*anadhyavasita*), notamment à la partie de ce terme qui faisait corps avec le terme antinomique. Le terme « trop exclusif », qu'y avait adjoint Praçastapāda, est reporté par les modernes à sa place primitive, d'où Praçastapāda l'avait tiré, c'est à dire parmi les moyens douteux (1).

Il nous parait démontré que, dans cette question du moyen terme défectueux, l'action de Dignāga sur Praçastapāda est incontestable. La classification de Praçastapāda s'écarte de la classification de Dignāga en un point et Praçastapāda s'étend longuement sur les motifs qui l'ont déterminé à introduire ce changement. Nous constatons en cette occasion le procédé dont use Praçastapāda pour masquer son plagiat. Ayant attribué à Kaṇāda une théorie étrangère à celui-ci, il s'épuise en efforts inutiles pour rattacher cette théorie à la doctrine authentique de Kaṇāda (2).

(1) Ces deux classes, les Naiyāyikas ont cherché à les rattacher aux deux classes qui se trouvent mentionnées dans les sūtras primitifs de Gotama : *kālātīta* et *prakaraṇasama* ; à quoi ils ne réussissent que fort imparfaitement et d'une manière toute artificielle. Voyez Jacobi, p. 475 n. 2. Ils usent en cela du même procédé, employé déjà par Praçastapāda, pour rattacher la théorie empruntée aux bouddhistes aux sūtras primitifs de l'école. On peut donc représenter l'histoire du terme antinomique par le schéma suivant :

I Dignāga :	*viruddhāvyabhicārin*	
II Praçastapāda :	*anadhyavasita*	*viruddha*
III les modernes :	*satpratipakṣa*	*bādhita*
	(= *prakaraṇasama*)	(= *kālātīta*)

Voir, en appendice, la note B sur les diverses classifications du moyen terme défectueux.

(2) C'est sans doute pour affirmer son originalité et prouver qu'il ne

IV.

L'examen de la théorie bouddhique des thèses défectueuses et des exemples défectueux conduit au même résultat. Un raisonnement est fautif, d'après cette théorie, 1° quand la thèse est insoutenable en elle-même, c'est-à-dire quand elle se trouve réfutée d'avance par la preuve du contraire (1) ; 2° quand le moyen terme est défectueux (2) ; 3° quand les exemples, qui servent à prouver la validité du moyen terme, ne sont point valables, c'est à dire quand ils sont mal choisis (3).

Cette théorie, ainsi que l'énumération des trois sources du raisonnement fautif, nous la retrouvons chez Praçastapāda (4). Même dans le détail, notamment dans le classement des subdivisions de la thèse défectueuse, l'affinité des deux théories saute aux yeux.

D'autre part, ni les Naiyāyikas, ni les Vaiçeṣikas, à l'exception de Praçastapāda, ni plus tard les deux écoles réunies, n'admettent ni la thèse défectueuse, ni l'exemple défectueux.

Uddyotakara rejette toute classification de la thèse

doit rien aux bouddhistes que Praçastapāda substitue aux termes bouddhiques des termes qui lui sont propres. Comme le remarque Jacobi (p. 476), les notions de *pakṣa*, *pakṣadharmatā*, *vyāpti*, *anvaya*, *vyatireka*, ne lui sont pas étrangères ; mais il met tous ses soins à éviter de les nommer, parce que, ajouterons-nous, elles sont étrangères à Kaṇāda. Le *sādhya* a pour lui, comme pour les bouddhistes, la même signification que *pakṣa* (cf. Çrīdhara, 203. 10, *sādhyaṃ pakṣaparyāyaḥ*, *N. b.* 119. 13 : (*pakṣaḥ sādhyatvena iṣṭaḥ*). Le *viruddhāvyabhicārin*, dont il traite à deux reprises (238. 23 et 239. 6), il a soin de ne le point nommer.

(1) *N. b.* 111. 6 et suiv.

(2) *Ibid.* 111. 19 et suiv.

(3) *N b. ṭ* 116. 12 et suiv.

(4) *Praçast.* : thèses défectueuses : 234. 3 et suiv. ; moyens défectueux 238. 9 et suiv. ; exemples défectueux 247. 1 (= 116. 12 de *N. b. ṭ.* et suiv.)

défectueuse (1). Il affirme que toute faute dans le raisonnement provient nécessairement d'une défectuosité dans le moyen terme ; et que, si l'on admet l'existence de thèses défectueuses, rien n'empêche de rapporter l'insuffisance du moyen terme à l'insuffisance de la thèse : il n'y aurait donc point de moyen défectueux, il n'y aurait que des thèses défectueuses (2).

Vācaspatimiçra exprime la même opinion : si les thèses étaient justes ou fausses en elles-mêmes, il serait inutile d'avoir recours au moyen terme, ou raison logique, dans le raisonnement (3).

Vātsyāyana est d'avis que le sujet d'un raisonnement n'est jamais certain ou faux par avance ; il éveille le doute et ce doute est résolu par la raison logique ou moyen terme (4). La même opinion, à une époque plus tardive, est soutenue par l'école du Nyāya et du Vaiçeṣika unifiés, laquelle maintient que la thèse renferme un doute quant au résultat du raisonnement (*sādhya*) (5). Conformément à cette théorie, l'énumération des thèses et des exemples défectueux a, plus tard, tout à fait disparu de la logique indienne : elle n'est maintenue que chez les bouddhistes et dans Praçastapāda.

Quelle peut être la cause de cet accord entre Praçastapāda et les bouddhistes ? Ici encore on a cru voir (6) un emprunt effectué par les bouddhistes, sinon à Praçasta-

(1) *Nyāyavārt.* 116 14-120. 2.

(2) *N. vārt.* 118. 6 : *hetvādidoṣāṇām api pakṣadoṣatvaprasaṅgāt*

(3) *Tātp.* 32. 2-3 : *na hy āgamavat pratijñāvacanaṁ niçcāyakaṁ hetuvacanādivaiyarthyāt.*

(4) *N. bhāsya* I, 1, 1 (p. 3 8-9) *nānupalabdhe na nirṇīte arthe nyāyaḥ pravartate, kiṁ tarhi saṁçayite.*

(5) *Tarkasaṁgraha,* § 49.

(6) H. Jacobi, p. 483.

pāda lui-même, du moins à l'un de ses successeurs. Mais, en réalité, ici encore Praçastapāda emprunte une théorie qui appartient en propre au système bouddhique. Vācaspatimiçra nous le dit clairement (1) : « Il n'y a que le bouddhiste qui connaisse des thèses et des exemples défectueux ». Il résulte des paroles de cet auteur que Praçastapāda emprunte aux bouddhistes jusqu'à une partie de sa définition même de la thèse (2). Dans l'énumération des subdivisions de la thèse défectueuse, selon son ordinaire, il ne fait que modifier légèrement la classification bouddhiste (3).

Donc ici, comme dans les cas que nous avons examinés précédemment, l'accord des deux théories est le résultat d'un emprunt de Praçastapāda à la théorie bouddhique.

V.

Sur un autre point encore un rapprochement s'impose entre la logique de Praçastapāda et celle des bouddhistes :

(1) Tātp. 239. 7 : *hetvābhāsadṛṣṭāntābhāsau jñātau bhadantena*. Il est digne de remarque que Vācaspatimiṣra semble ignorer que les Vaiçeṣikas eux-aussi, en la personne de Praçastapāda, admettaient les thèses et exemples défectueux

(2) Cf. *anirākṛtaḥ* (*N. b.* 110. 13) = *avirodhī* (*Praçast.* 233. 25). Ces quatre syllabes ([*a*]*nirākṛtaḥ*) constituent la seconde moitié d'une kārikā de Dignāga, cf. *N. vārt.* 119. 18 : *uttarakārikārdho na vaktavyaḥ* et *Tātp.* p. 184. 11 (*bhadantena praṇītam*) et 186. 14-16 A cette dernière place, il faut lire selon toute probabilité Vasubandhu au lieu de Subandhu. Vācaspatimiçra aurait voulu dire par là que les quatre syllabes, ajoutées par Dignāga (*a*)*nirākṛta*) sont inutiles, ce qu'avaient reconnu les bouddhistes eux-mêmes. Il s'ensuivrait donc que Vasubandhu aurait donné de la thèse la définition suivante : *pakṣo yaḥ sādhayitum iṣṭaḥ*.

(3) *abhyupagatasvaçāstravirodhin* (*Praçast.* 230. 7) à la place de *pratītinirākṛta* (*N. b* 111. 10) ; ce dernier terme aussi semble être une substitution de Dharmakīrti pour le *prasiddhiviruddha* de Dignāga, cf. *N. vārtika* 117. 9 et suiv.

à savoir la distinction entre le raisonnement « pour soi » et le raisonnement « pour autrui ». Cette distinction se retrouve dans toutes les écoles modernes ; mais elle est absente des traités anciens (Gotama, Kaṇāda) comme de tous ceux qui se conforment à leur doctrine (Uddyotakara, Vācaspatimiçra). Après ce que nous avons dit des rapports entre la logique de Dignāga et celle de Praçastapāda, on ne saurait douter qu'ici encore c'est Praçastapāda qui emprunte. Nous possédons d'ailleurs un témoignage direct de Dharmottara (1), qui nous apprend que la division du raisonnement « a été établie par Dignāga » ; et il ajoute qu'elle repose sur la théorie de Dignāga concernant le rôle qui appartient à la parole dans notre savoir (2). Praçastapāda, comme toujours, modifie légèrement les termes pour masquer son emprunt (3).

Presque tous les systèmes indiens de philosophie comptent au nombre des sources de notre savoir (*pramāṇa*), « la parole » (*çabda*, *āgama*). On entend par là toute assertion faite par un homme digne de foi, ou bien l'enseignement d'un Maître, et surtout les « Écritures » (4). Les écoles qui admettent la révélation comme source de certitude en matière surnaturelle, y attachent une importance particulière (5).

Cette source de notre savoir, les bouddhistes ne l'ac-

(1) *N. b. ṭ.* p. 47, 1-2 : *ācārya* = Dignāga.

(2) *Ibid.*, 46. 12 : *aupacārikaṁ vacanam anumānam* ; cf. trad. russe, p. 242-243.

(3) *Praçast.* 206. 8 : *svaniçcitārtham* au lieu de *svārtham*.

(4) Voir *N. D.* I, 1. 7-8.

(5) Cf. *Vedāntapāribhāṣā* (éd. Kauleçvarasiṃha, 360. 10-11, 366. 7-8) : *tatra laukikavākyānāṁ mānāntarāvagatārthānuvādakatvam, vede tu vākyārthasyāpūrvakatayānanuvādakatvam .... ata eva vedāntavākyānām brahmaṇi pramāṇam....* cf. *Tarkasaṃgraha* § 62 : *vaidikam* (*vākyam*) *īçvaroktatvāt sarvam eva pramāṇam.*

ceptent point en tant que source indépendante. Comme nous en avons déjà fait la remarque, l'enseignement dogmatique, qui, en dehors de l'expérience, traite des questions métaphysiques, est considéré par l'école critique des Yogācāras comme une source de doute et non de savoir. Par conséquent, ni la parole ayant force d'autorité d'un Maître, ni la parole révélée ne nous donnent aucune certitude, quand elles veulent étendre notre savoir au delà des faits positifs de l'expérience ; puisque c'est uniquement l'examen critique des faits (subjectivement) réels qui nous apprend le vrai, le réel.

S'il est pourtant juste de dire que nous apprenons souvent le vrai par l'intermédiaire de la parole, ce n'est point qu'elle soit une source indépendante de vérité, mais uniquement parce qu'elle exprime les vérités acquises. Ces vérités proviennent des deux sources de notre savoir : l'observation et le raisonnement (*pratyakṣa*, *anumāna*).

Ainsi, quand nous apprenons par l'intermédiaire de la parole, ou bien quand nous communiquons à un autre par la même voie, une vérité (reconnue telle d'après l'expérience), la parole, dans ces deux cas, devient une « conséquence » de ce qui est vrai en soi (en fait) (1). Et lorsque, entendant une parole vraie, nous apprenons un fait certain, c'est une conclusion que nous tirons. De même qu'en voyant la fumée nous concluons à la présence du feu, bien qu'invisible ; de même d'une parole vraie nous concluons au fait certain, qui en est cause. Ainsi donc toute parole est une conclusion causale, parce que la vérité, le fait certain qu'elle exprime, est une cause :

(1) *N. b. ṭ.*, 64, 6-7 : *bāhyavastunāntarīyakaṁ çabdam ....*, *bāhyārthakāryāc chabdāt......*

la parole vraie est une conséquence de cette cause, de ce fait réel (1).

Il est donc acquis que la parole, en tant que nous y puisons une vérité, n'est que « conséquence », et non point source indépendante de notre savoir. C'est par pure métaphore que nous désignons le syllogisme comme source de certitude, puisque ce ne sont point les paroles, mais leur cause, — à savoir les faits réels qu'elles expriment, — qui sont la source du savoir.

En vertu de cette considération, Dignāga, qui ne reconnaît que deux sources à notre savoir, a admis dans son système l'examen du « raisonnement pour autrui », ou « syllogisme », qui n'est que l'expression verbale du raisonnement.

D'autre part, la théorie du « raisonnement pour autrui » est dépouillée de sa signification dans le système de Praçastapāda, parce que celui-ci reconnaît la parole empreinte d'autorité du Maître (*çāstra*, *āgama*) pour source de notre savoir ; il la tient même comme supérieure à toute autre ; en sorte que, s'il y a contradiction, toute autre preuve est invalidée par le témoignage direct du Maître, ou bien par celui du dogme accepté avant examen (2).

Comme tant d'autres parmi les innovations introduites par Praçastapāda, la distinction des deux raisonnements « pour soi », « pour autrui », a fait fortune auprès des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas. Les deux écoles unifiées l'ont acceptée et incorporée dans leur logique et, jusqu'à nos jours, elle est demeurée universellement admise par

(1) V. *N. b. ṭ.*, 64. 8 : *kāryaliṅgajam anumānaṁ pramāṇaṁ çābdam.* Cf. le passage entier 63. 15-65. 5.

(2) Voir ci-dessus, p. 159, n. 4.

toutes les écoles de l'Inde. Ces écoles ont néanmoins, par pur esprit de conservation, gardé la parole au nombre des sources indépendantes de notre savoir, en sorte que la théorie bouddhique perd entre leurs mains sa signification et sa raison d'être (1).

VI.

Dans les pages qui précèdent nous croyons avoir établi que les points de contact entre Praçastapāda et Dignāga ne se peuvent expliquer qu'en admettant la priorité de Dignāga. Une circonstance vient à l'appui de cette supposition. Dignāga est célèbre par la définition qu'il a donnée de la « perception par les sens » (*pratyakṣa*) en tant que source de notre savoir. Il la définit comme génériquement distincte de notre faculté d'imagination (2). Il semble admettre que l'intuition (3) et l'imagination (4) doivent nécessairement concourir à la formation de chaque idée (5). C'est pourquoi l'intuition, quoique facteur indépendant, constitutif de notre savoir, ne peut néanmoins arriver à former une idée qu'avec le concours de l'imagination (6).

(1) Il est vrai que Kaṇāda ne compte pas, lui non plus, le *çabda* pour un *pramāṇa* indépendant. Mais on ne peut, sans forcer le sens, interpréter les sūtras IV, 2. 1-2, comme impliquant la théorie des deux *anumānas*, d'autant plus que l'argumentation de Praçastapāda rappelle l'argumentation bouddhique : le *çabda* est un *anumāna* (*kāryānumāna*), voyez p. 213. 11-15. Praçastapāda a aussi identifié le *parārthānumāna* avec le *pañcāvayava* de Gotama, que celui-ci comptait parmi les *padārthas* et non parmi les *pramāṇas*, et cette identification a été adoptée par toutes les écoles postérieures.

(2) *kalpanāpoḍha*.

(3) *pratyakṣa*.

(4) *kalpanā* = *utprekṣā* cf. *N. b. ṭ.* p. 20. 9.

(5) V. *Manuel de Logique*, trad. russe, p. 119 et suiv. (notes 97-112).

(6) *vikalpena anugamyate*, cf. *N. b. ṭ.*, 4. 5 et 14. 15.

Toute perception dont nous prenons conscience, est le produit d'une synthèse d'impressions momentanées, réunies en un seul faisceau (1) par notre faculté d'imagination. Donc la perception, en tant qu'elle est la source d'une idée (ou image représentative), n'est produite qu'avec le concours de l'imagination ; mais la perception par les sens est en elle-même une source génériquement distincte de l'imagination (2). — Définition rendue célèbre par les polémiques qu'elle a soulevées.

Cette théorie de Dignāga ne fut adoptée en son entièreté par aucune des écoles philosophiques de l'Inde, mais elle ne resta point sans influence sur le développement ultérieur de la logique indienne. Nous y trouvons établie plus tard une distinction entre la perception « à laquelle a concouru l'imagination (3) », et l'intuition pure (4). Praçastapāda mentionne et combat la définition de la perception, donnée par Dignāga, mais sans en nommer l'auteur (5). Pourtant, nous savons, par le témoignage direct de Vācaspatimiçra (6), que l'auteur de cette théorie si caractéristique de la tendance critique de la philosophie bouddhique, n'est autre que Dignāga. Ceci est une preuve

(1) *kṣaṇasantāna*. — *N. b. ṭ.* 16. 2-4.

(2) Cf. la doctrine toute pareille de Kant sur la synthèse des perceptions qui concourent à la formation de l'image représentative. Comparez surtout ces paroles : « Il n'est venu jusqu'à présent à l'esprit d'aucun psychologue que l'imagination est un facteur nécessaire de la perception » (*Kr. d. r. V.*, A', note à la page 120) Kant n'aurait pu parler ainsi s'il avait eu connaissance du criticisme bouddhique.

(3) *savikalpakapratyakṣa*

(4) *nirvikalpaka*.

(5) Cf. Praçastap. p. 187. 13 et suiv. ; de même *Nyāyakandalī*, 190. 5 et suiv. Çrīdhara mentionne la seconde partie de la définition bouddhique de la perception (*abhrāntam*), donnée par Dharmakīrti, et qu'on ne trouve point dans Dignāga, cf. *Nyāyavārt.* p. 45. 5.

(6) Cf. *Tātp.* p. 102. 1 et suiv.

incontestable que Praçastapāda a connu les écrits de Dignāga, soit qu'il vienne après lui, soit qu'il ait été son contemporain.

VII.

Nous ferons encore remarquer que la doctrine de Gotama et de Kaṇāda, fondateurs de l'école des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas, est énoncée en une série de sūtras, d'aphorismes détachés, et non exposée systématiquement. Pourtant, à une époque plus avancée, des écrivains de l'école des Naiyāyikas renoncent à la forme traditionnelle et exposent leurs théories dans des traités systématiques. Cette transformation n'est-elle pas due à l'influence des écrivains bouddhistes ? Ainsi le traité de Dignāga, le Pramāṇasamuccaya est un exposé systématique, qui ne suit point l'ordre des sūtras de Gotama. Le traité de Praçastapāda est le premier de l'école des Vaiçeṣikas qui présente un exposé systématique (*saṃgraha*) des théories de l'auteur. A son exemple, Udayana-ācārya et tous les écrivains des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas qui viennent après lui, adoptent la forme de l'exposé systématique. C'est à ce moment que s'accomplit la fusion des deux écoles. — Praçastapāda a subi en tant de points l'influence des théoriciens du Bouddhisme, qu'on ne saurait douter qu'il n'ait, encore une fois, imité leur exemple en adoptant la forme du traité systématique.

De ce qui précède nous tirons la conclusion que c'est bien Dignāga qui est le créateur de la logique et de la théorie de la connaissance bouddhiques. Praçastapāda a subi son influence et modifié en conséquence la doctrine des Vaiçeṣikas. Les modifications introduites par Praças-

tapāda, en conformité avec la théorie bouddhique, dans le système des Vaiçeṣikas, se sont maintenues pour la plupart dans leur logique jusqu'à la fusion des deux écoles des Naiyāyikas et des Vaiçeṣikas. C'est ainsi que l'école des Naiyāyikas, dont les docteurs avaient autrefois combattu avec acharnement la doctrine bouddhique, se vit amenée à subir l'influence de cette même doctrine. Par l'intermédiaire du Nyāya et Vaiçeṣika unifiés, les bouddhistes influent indirectement la théorie de la connaissance de toutes les écoles indiennes de philosophie.

APPENDICE.

A.

Note sur l'apoha.

Il est reconnu que les bouddhistes possèdent sur la signification de la parole une théorie qui leur est propre. En quoi consiste cette théorie ? C'est ce que jusqu'à présent on n'est point parvenu à élucider. La signification de la parole, disent les bouddhistes, est toute de négation. Le mot ne désigne rien, si ce n'est une négation. Le mot « cruche », par exemple, dénote que l'objet en question n'est point « une toile », ni tel autre objet, n'est point une « non-cruche ». Mais ce mot ne contient aucune affirmation positive, qualificative de l'objet « cruche ». C'est ainsi que Athalye résume cette théorie (1). Qu'entend-on dire en affirmant que le mot, à proprement parler, ne signifie rien autre qu'une négation ? Nous croyons pouvoir proposer l'explication suivante : il est facile de

(1) *Tarkasaṁgraha*, p. 341.

reconnaître que le sens de chaque proposition change du tout au tout, selon que l'accent tombe sur tel ou tel membre de phrase. Prenons la proposition : « offre des rafraîchissements à Devadatta » (1). Si vous mettez l'accent sur « rafraîchissement », c'est que vous voulez dire qu'on offre à Devadatta des rafraîchissements et *non autre chose.* Si vous accentuez « Devadatta », le sens change et vous aurez indiqué, qu'on offre des rafraîchissements à Devadatta et *non à une autre personne.* Ainsi, dans le premier cas, le mot « rafraîchissement » veut dire *pas autre chose*, et, dans le second cas, le mot « Devadatta », *personne d'autre.* Se conformant à cette loi, les écrivains bouddhistes se servent de la particule *eva* pour indiquer le mot sur lequel tombe l'accent logique d'une proposition. Aussi c'est la coutume de ces écrivains d'indiquer ordinairement avec une louable précision non seulement tout ce qui est affirmé par tel terme, mais encore tout ce qui est exclu par lui. De la sorte, on arrive à définir avec une parfaite clarté tout ce qu'on entend affirmer. Il serait donc plus juste de désigner cette théorie, dite du *sens négatif* de la parole (*apoha*), comme théorie du *sens relatif*, ce qui serait parfaitement d'accord avec la théorie bouddhique de la connaissance, théorie qui proclame la relativité de notre savoir, le considérant, non comme la connaissance de la chose en soi, mais uniquement comme la connaissance des relations que nous constatons ; — théorie parfaitement d'accord avec les vues de Kant, qui maintient que tout notre savoir est purement relatif (2). Cette conception de la connaissance, les bouddhistes la transposent et l'appliquent à la parole qui en est l'expression,

(1) Voir *Nyāyavārt.* p. 59. 2, 115. 10, 133. 18.

(2) Cf. *K. d. r. V.* A², p. 48 et les suiv.

par opposition surtout à leurs adversaires, les théoriciens de la Mīmāṁsā. Le système de la Mīmāṁsā admet qu'en toute parole il existe une force propre, qui communique aux objets réels la forme sous laquelle nous les imaginons (1).

B.

Le moyen terme défectueux.

L'histoire des classifications du moyen terme (*liṅga*, *hetu*) défectueux en général peut être représentée par le tableau suivant :

I Gotama (*N. D.* 1, 2, 4-9 :

1) *savyabhicāra* (alias *saṁdigdha*)
2) *viruddha*

(1) Dans la formule qui établit les trois conditions du moyen terme, nous retrouvons le mode d'expression particulier aux bouddhistes. Cette formule est de Dignāga, nous en avons la preuve dans les attaques d'Uddyotakara (cf. *Nyāyavārt.* 58. 21 et suiv.). Praçastapāda adopte cette théorie et jusqu'à la formule même de Dignāga (200. 20 : *nāsty eva*) Vācaspatimiçra constate que la théorie de l'*apoha* a influencé la formule des trois conditions, v. *Tātp.* 129. 14 et suiv. Il semblerait que sur cette question il y eut divergence d'opinion entre Dignāga et Dharmakirti. Ce dernier soutint qu'on ne peut rapporter une seule particule *eva* (un seul *avadhāraṇa*) à deux mots à la fois. La formule de Dignāga était : *anumeya 'tha tattulye sadbhāvo* (a) = *anumeye sapakṣe ca sattvam eva*, tandis que Dharmakīrti s'exprime comme il suit : *anumeye sattvam eva, sapakṣa eva sattvam* *N. b.* 104 3-4). Vācaspatimiçra conclut l'explication de ce point par les paroles suivantes (*Tātp.* 129. 26-27) : *tasmāt samuccīyamānāvadhāraṇābhidhānaṃ kīrteḥ svātantryeṇa tac cāyuktam iti kṛtaṃ vistareṇa* = (textuellement) « c'est pourquoi (Dignāga a employé) une expression (renfermant) un accent collectif (sur deux mots) et par l'opinion indépendante de [Dharma]kīrti il est traité longuement que ceci est faux. »

(a) *N. Vārt.* 58, 2-3. La formule complète indique la troisième condition : *nāstitā 'satīty anumānam.*

3) *prakaraṇasama*
4) *sādhyasama*
5) *kālātīta*

II. Kaṇāda (*V. D.* III, 1, 15-17) :

1) *asan*
2) *saṃdigdha*

III. Le même, selon le texte altéré par Praçastapāda :

1) *aprasiddha* (= *viruddha* + *anadhyavasita*, cf. *Praçast.* 239. 13 et Çrīdhara 205. 2-3).
2) *asan* (= *asiddha*, cf. Çrīdhara, 205. 3)
3) *saṁdigdha* (alias *savyabhicāra*, *anaikāntika*)

IV. Dignāga, dont le système est reproduit dans le *Nyāyabindu* 111. 19-115. 1 :

1) *asiddha*, avec ses subdivisions (*N. B.* 111. 20-112. 13)
2) *viruddha* incl. *iṣṭavighātakṛt* (*N. B.* 113. 12-114. 2)
3) *anaikāntika* (= *saṁdigdha* *N. B.* 112. 13-113. 13, inclus *asādhāraṇa*, *N. B.* 114. 2-19, cf. *N. B. ṭ.* 79. 21, et *viruddhāvyabhicārin*, *N. B.* 115. 1-19).

Dharmakīrti reproduit cette classification avec élimination du *viruddhavyabhicārin* (*N. B.* 115. 1-19) et de *l'iṣṭavighātakṛt* (*N. B.* 113. 17-114. 2).

V. Praçastapāda (238. 9-239).

1) *asiddha*, avec des subdivisions empruntées à IV (238. 10-17), cf. l'*asiddha* de VI
2) *viruddha*, renfermant une partie du

viruddhavyabhicarin = *bādhita* = ? *iṣṭa-vighātakṛt* (238. 17-20 et 239. 4-10).

3) *saṁdigdha*, exclusion faite de l'*asādhāraṇa* (239. 10-13) et du *viruddhāvyabhicārin* (238. 23-239. 10, cf. Çrīdhara 241. 13-244. 22).

4) *anadhyavasita* = *asādhāraṇa*, inclus l'autre partie du *viruddhāvyabhicārin* (238. 23-239. 4 et 239. 10-13).

VI. Nyāya-Vaiçeṣika unifié :

1) *asiddha*, qu'on identifie avec le *sādhya-sama* de Gotama (I, 2, 8, déjà dans le *Nyāyavārt.* p. 177. 1), mais les subdivisions en remontent à l'*asiddha* de Dignāga :

a) *āçrayāsiddha* = *anumeyāsiddha* chez Praçastapāda (238. 16-17 cf. Çrīdhara 240. 15) = *dharmyasiddha*, *N. B.* 112. 11.

b) *svarūpāsiddha* = *tadbhāvāsiddha* chez Praçastapāda (238. 14-16 cf. Çrīdhara 240. 12) = *saṁdigdhā-siddhaḥ*, *N. B.* 112. 8

c) *vyāpyatvāsiddha*, remonte probablement à la première variété de l'*asiddha* de Dignāga, dans lequel la première condition du moyen valide n'est pas avérée, et par conséquent la *vyāpti* est *asiddha* ; cette variété elle-même a trois subdivisions chez Dharmakīrti [*N. B.* 112.

2-7), subdivisions que Praçastapāda ne compte que pour deux (238. 12-14), — distinction dont on a cessé de tenir compte plus tard.

2) *savyabhicāra* = *saṁdigdha*, dont les deux divisions *sādhāraṇa* et *asādhāraṇa* remontent à Dignāga

3) *viruddha*, séparé du *bādhita*, auquel Praçastapāda l'avait réuni (239. 9). Le *viruddha* de Gotama (I, 2, 6) est plutôt un *bādhita*, ou un *iṣṭavighātakṛt* (voyez la note 3 p. 30)

4) *bādhita* = *viruddha* chez Praçast. (239. 4-10) = *viruddhāvyabhicārin* de Dignāga (cf. Çrīdhara 241. 13-242. 16 = ? *prakaraṇasama* de Gotama (I, 2, 7).

Comme corollaire des 5 classes du moyen défectueux, les modernes (*Tarkabhāṣā*, *Tarkakaumudī*, *Tarkāmṛta*, cf. Athalye, *Tarkasaṁgraha*, p. 295) établissent 5 conditions au lieu de 3 du terme valide ; les 4ᵉ et 5ᵉ conditions correspondent aux moyens *bādhita* et *satpratipakṣa*. Il est évident, que cette addition doit son origine au désir de conserver entre le nombre des conditions et le nombre des moyens défectueux, le parallélisme qui a été introduit par les bouddhistes.

C.

M. Th. de Stcherbatskoï me conseille de signaler ici, en manière de post-scriptum, un passage du *Pramāṇasamuccaya* sur lequel j'avais attiré son attention. — L. V. P.

Dignāga cite dans son *Pramānasamuccaya* (Tandjour, Mdo XCV, fol. 1-13 a) des textes empruntés au « Vaiçeṣikasūtra ».

Bye-brag-pa-rnams-kyi mdo-las . bdag dañ dbañ-po dañ yid dañ | don-du phrad-pa-las gañ grub-pa de gzhan yin-no zhes zer-ro.

Spyi dan khyad-par-la bltos-pa dañ | rdzas dañ yon-tan dañ las-la bltos-pa ni mṅon-sum-mo zhes sbyor-mi-bya ste.

La première citation = V. D. III. 1. 18 : *ātmendriyārthasaṁnikarṣād yan niṣpadyate tad anyat.* Le texte tibétain comporte une variante : *ātma-indriya-manaḥ* (= yid) *-artha* ... ; mais il faut observer que les mots « yid dañ » ne sont pas reproduits dans le commentaire (ibid. fol. 19 a 5), œuvre de Dignāga lui-même. Le commentaire indique des variantes : « *indriyārthasaṁnikarṣād* », « *ātmamanaḥsaṁnikarṣād* (1). — Il fournit la définition suivante, qui rappelle les expressions de Praçastapāda : bzhi-po phrad-pa-las skyes-pai çes-pa dañ | gtan-la-hbebs-pa-las skyes-pa mthsuṅs-pa ma yin te | gtan-la hbebs-pa ni brtag-pa sṅon-du-hgro-ba yin-pai-phyir-la | mṅonsum ni yul-la lta-ba-tsam yin-pai-phyir-ro = *catuṣṭayasaṁnikarṣād utpannaṁ jñānaṁ viniçcayāc cotpannam asame, viniçcayasya parīkṣāpūrvaṁgamatvāt pratyakṣasya ca viṣayālocanamātratvāt.* — Cf. Praç. 186. 16, 187. 18.

Le deuxième passage parait devoir être traduit : *sāmānyaviçeṣāpekṣaṁ dravyaguṇakarmāpekṣaṁ ca pratyakṣam iti na prayoktavyam,* — ce qui coïncide avec Praç. 186. 16 *sāmānyaviçeṣadravyaguṇakarmaviçeṣaṇāpekṣād ātmamanaḥsaṁnikarṣāt pratyakṣam utpadyate.* — Le commentaire justifie la sentence *iti na prayoktavyam* = « cette exégèse est mauvaise », dans les termes suivants : gañ-gi-phyir dbañ-po dañ yul-du phrad-pa-las skyes-pa ni = *yasmād indriyaviṣayasaṁnikarṣād utpannam.*

---

(1) gzhan-dag ni gtso-bo yin-pai-phyir bdag dañ yid-du phrad-pa thsad-mao zhes zer-ro = *apare pradhānatvād ātmamanaḥsaṁnikarṣaḥ pramāṇam iti.*

HISTOIRE DE KHODÂDÂD,

FILS DE NAUROÛZ-CHÂH, ET DE SES FRÈRES. (1)

TRADUIT DU PERSAN PAR M. AUG. BRICTEUX.

Les conteurs, les narrateurs, les chroniqueurs et les perroquets croqueurs de sucre au doux langage rapportent l'histoire suivante :

(1) On sait que le conte de Khodâdâd, que donne la collection de Galland, ne figure pas dans les manuscrits des Mille et une nuits. Traduit par Pétis de la Croix, il a été subrepticement introduit dans cette collection par l'éditeur, à l'insu de Galland et de Pétis. (V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes, t. VI, p 71). L'original, qui était resté inconnu jusqu'à ce jour, a été signalé pour la première fois par la Bibliographie (p. 69) C'est cet original que M. Bricteux, chargé du cours de persan à l'Université de Liége et actuellement en mission scientifique en Perse, a bien voulu traduire pour le *Muséon*.

Le manuscrit persan qui le contient appartient à la Bibliothèque de Berlin, qui l'a gracieusement mis à la disposition de M. Bricteux. (Catalogue, tome IV, p. 988, nº 1031, Minutoli 8.) C'est une collection de contes, qui ne manque pas d'intérêt ; nous comptons en publier encore un et donner le résumé du reste. Le manuscrit a été achevé le 17 janvier 1830 ; il est donc très récent, mais reproduit certainement un original beaucoup plus ancien. En tout cas, on remarquera que le conte de Khodâdâd, tel qu'il le donne, est bien plus simple que la version de Pétis de la Croix.

On y retrouve d'ailleurs plus d'un des éléments dont usent ou abusent les conteurs orientaux : l'arbre qui reverdit (Bibliog. arabe, V, p. 51 et 294) ; la conception merveilleuse (p. 43 et 294) ; la voix du sang (p. 13) ; le travestissement de la jeune fille (p. 96 et 295) ; la construction d'une hôtellerie afin d'attirer beaucoup de gens et d'obtenir ainsi des nouvelles d'une personne qui a disparu (p. 90 et 295) ; la guérison miraculeuse d'un mutilé (p. 139), etc.

VICTOR CHAUVIN.

Dans les états du Machriq (1) il y avait une fois un roi du nom de Nauroûz, monarque puissant et absolu. Il avait cent femmes et aucune d'elles ne lui avait donné d'enfant. Le roi de Khazân — c'était le nom de la ville — était nuit et jour tourmenté par la pensée d'avoir une postérité. « Qui donc sera mon successeur ? » se disait-il. « Qui continuera ma dynastie ? ». Enfin, il se décida à ouvrir les portes de ses trésors et fit aux pauvres, aux derviches et aux indigents de grandes largesses. Et cette nuit même, le roi put goûter les douceurs du sommeil et eut un songe. Un être lumineux lui apparut et lui dit : « O roi, tel est l'ordre de Dieu : il y a dans ton jardin un arbre desséché depuis trois ans. Or il vient de reverdir par la puissance divine et a produit cent et un fruits. Le matin, dès que tu seras levé, va chercher ces fruits, manges-en un toi-même et distribue les cent autres à tes femmes et, par la grâce de Dieu, leur sein sera fécondé. »

Rempli de joie par ce songe, le roi s'éveilla à l'instant, fit une ablution et deux prosternations, puis manda ses femmes à qui il ordonna de réciter également deux prières propitiatoires, et leur raconta sa vision. Il fit venir alors les jardiniers et leur parla en ces termes : « Vous savez qu'un tel arbre était desséché. Il a retrouvé sa fécondité et a donné cent et un fruits. Allez les cueillir, apportez-les moi, et que pas un seul ne se perde sans quoi je vous châtierai d'importance. Par contre, si vous vous acquittez bien de votre besogne, vous serez récompensés comme il sied. » Les jardiniers s'en furent donc et trouvèrent l'arbre comme le roi l'avait décrit. Ils s'en émerveillèrent grandement et adressèrent à Dieu des actions de grâces. Après quoi ils cueillirent les fruits, les mirent dans un plat et

(1) = de l'Orient.

l'apportèrent au roi. Le monarque en mangea un, et ses épouses l'imitèrent. Or ce jour et cette nuit même, par la vertu de ces fruits miraculeux ou plutôt par la puissance divine, le roi eut commerce avec ses femmes et toutes devinrent enceintes.

Or Nauroûz avait une favorite du nom de Fìroûzé (1) d'une beauté et d'une grâce nonpareilles. Aussi la préférait-il à toutes les autres. Cette jeune femme refusa par pudeur d'avouer son état, et les autres femmes rapportèrent le fait à leur époux et maître. Il la fit venir et eut beau l'interroger, la charmante créature garda pudiquement le silence. Le roi fut grandement désappointé, il fut bientôt accablé par le souci et la mélancolie, et voulut la mettre à mort. Par bonheur, il avait un vizir d'une grande sagesse qui, informé de ce funeste projet, se présenta devant son souverain, et lui dit après s'être incliné : « O grand roi, la nouvelle que je viens d'apprendre ne laisse pas de m'étonner. » — « Mais comment se fait-il, » répliqua le roi, « que toutes mes autres femmes sont enceintes, et que seule, elle ne me donne pas l'espoir d'une progéniture ? Est-ce que peut-être elle se refuserait à me donner un enfant ? » — « Sire », repartit le sage vizir, « vous connaissez les ruses des femmes. Il arrive d'ailleurs que, tant que l'enfant n'a pas atteint son sixième mois, la mère elle-même ignore son état. Envoyez Fìroûzé chez votre cousin, et quand les signes de la grossesse se manifesteront chez elle, qu'on la renvoie. Si elle reste stérile, agissez comme bon vous semblera. » — « Soit », aquiesça le roi.

Il possédait une province très florissante du nom de Sâmra, et le dit cousin en était gouverneur. Le roi remit

(1) Littéralement « Turquoise ».

Fìroûzé avec une somme d'argent à un homme de confiance et l'envoya à la ville de Sâmra. Aussitôt arrivée, le gouverneur l'envoya au harem, la choya comme si ç'eùt été sa propre tante et la combla nuit et jour d'égards. Bref, six mois se passèrent, la jeune femme constata qu'elle portait un être dans son sein, puis enfin, quand neuf mois, neuf jours, neuf heures et neuf minutes se furent écoulés, elle mit au monde un fils beau comme la lune du quatorze du mois (1).

A cette nouvelle, l'émir de Sâmra entra dans une grande joie. Il envoya sur l'heure à son royal cousin une lettre dont la teneur était la suivante : « Tel jour et à telle heure Dieu — il est grand ! — t'a gratifié d'un fils, mettant ainsi Fìroûzé au comble de ses vœux. » Après la lecture de cette missive, le souverain répondit : « Dieu — il est grand ! — m'a déjà donné quatre-vingt-dix-neuf fils. Garde quelque temps encore celui-là avec sa mère. Quand je t'écrirai, tu me les enverras. » Cette marque de confiance remplit de satisfaction l'émir de Sâmra. Il fit confier le nouveau-né aux nourrices, et, quand il fut en âge, il lui donna un précepteur. Ses études littéraires durèrent trois ans, et il fut vite au courant de toutes les sciences ; après quoi on lui fit enseigner le jeu de polo (2) et l'art de manier la lance avec toute la perfection indispensable dans l'art de la guerre. Quand Khodâdâd (3) — tel était le nom de cet enfant modèle — eut atteint l'âge de quatorze ans, c'était un charmant adolescent à la barbe naissante,

(1) La pleine lune. Un visage bien arrondi est pour les Persans l'idéal de la beauté. De là cette comparaison si fréquente.

(2) En faveur en Perse depuis un temps immémorial. Il en est fait souvent mention dans le « Livre des Rois. »

(3) Khodâdâd = littéralement : « Dieu l'a donné. » C'est l'inverse de Dieudonné = « donné à Dieu. »

bien proportionné, d'une beauté parfaite, si bien que c'était merveille de le voir.

Un jour, il alla trouver sa mère et lui dit : « Mère, ne sait-on donc pas qui est mon père ? ». Fìroûzé répondit : « Mon enfant, tu es le fils du roi de Khazân, qu'on appelle Nauroûz-Châh ». — « Et pourquoi donc nous a-t-il exilés dans cet endroit ? » Sa mère lui raconta son origine et son histoire. « L'émir », dit-elle, « est le cousin de ton père. » — « O mère, je suis tourmenté du désir de voir mon père. Il faut que j'aille le trouver. » — « Patiente encore, mon enfant, jusqu'à ce que lui-même te mande à sa cour. » Bref, Khodâdâd alla prendre un cheval à l'écurie, s'arma de pied en cap et sortit de la ville comme pour aller à la chasse ; monté sur un coursier aux sabots durs comme le diamant, il se dirigea vers la ville de Khazân, se présenta au roi, s'inclina devant lui, le loua et lui rendit hommage. Quand les regards de Nauroûz tombèrent sur le jeune homme, l'amour paternel agit en lui à son insu. « D'où viens-tu, » dit-il, « ô jeune homme ? » — Khodâdâd lui déclara qu'il ne connaissait pas son père. Quoi qu'il en soit, le roi le prit à son service, et Khodâdâd se distingua tellement qu'en peu de temps il devint le favori de Nauroûz. Le roi finit même par lui confier les clefs du trésor et en fit son héritier présomptif. Quant aux quatre-vingt-dix-neuf autres fils, ils devinrent les subordonnés de Khodâdâd, à qui les grands de la cour et les hauts dignitaires allaient chaque jour présenter leurs respects.

(Le narrateur continue ainsi :) Les fils du roi finirent par se dire : « Le roi notre père nous a fait le plaisir de prendre comme favori un étranger. Nous n'avons absolument rien à dire. Il faut pourtant bien trouver un plan

pour renverser cet intrus. » Ils se concertèrent donc et finirent par prendre la décision suivante : « Demain nous demanderons à Khodâdâd la permission d'aller à la chasse. Il nous l'accordera certainement, et nous cheminerons jusqu'à ce que nous arrivions dans un autre pays. Notre père sera sans nouvelles de nous. Le chagrin et la mélancolie s'empareront de lui, et sa colère se tournera contre Khodâdâd qu'il fera périr. » Ils tombèrent d'accord à ce sujet. Le lendemain matin ils se présentèrent à Khodâdâd et lui demandèrent l'autorisation de partir pour la chasse. Ils l'obtinrent et étant ainsi arrivés à leurs fins, ils sortirent de la ville et se mirent en route. Quelques jours se passèrent. Le roi, informé de la disparition de ses fils, fit appeler Khodâdâd et lui demanda des nouvelles de ses enfants. « Sire », dit-il, « sache qu'ils m'ont demandé il y a trois jours la permission d'aller chasser. Ils sont partis et depuis lors je n'ai plus la moindre nouvelle de leur sort. » Inquiet du sort de ses fils, le roi tomba dans une humeur noire et s'emporta contre Khodâdâd : « Misérable, pourquoi te mêler d'une chose qui ne te regarde point ? Tu as exaspéré mes enfants, tu as outrepassé les bornes. Agir comme tu l'as fait, c'est risquer sa tête. Lève-toi, découvre mes fils et amène-les moi, sinon, je te coupe en morceaux pour que ton châtiment serve de leçon à l'humanité entière. »

Le pauvre Khodâdâd, terrifié, se mit à trembler comme la feuille du saule. Il partit, revêtit ses armes, monta à cheval et sortit de la ville. Il chemina ainsi dix parasanges, le soleil se coucha, la nuit vint, il descendit de sa monture et après avoir laissé paître son cheval, il se coucha par terre pour dormir. A l'aurore, il se leva, monta à cheval, et voyagea de la sorte cinq jours. Il eut beau

parcourir le désert, il ne trouva pas la moindre trace des fugitifs. Enfin, le sixième jour, il arriva à une oasis, dont les eaux courantes arrosaient des parterres d'hyacinthes et de lys. Il y vit un kiosque dont le sommet atteignait la voûte des cieux, avec un portail dont l'ivoire resplendissait au soleil. Le château était flanqué d'un donjon dont la porte était ouverte. Une gracieuse damoiselle, placée à la fenêtre de l'appartement supérieur, explorait du regard l'horizon. Quand elle aperçut Khodâdâd, elle s'écria : « O jouvenceau, comment as-tu pu volontairement t'aventurer dans cette terre de désolation ? (1) Qu'est-ce qui a pu t'amener dans cet endroit funeste ? Retourne vite sur tes pas, regagne ta patrie, car ici, c'est la mort que tu viens chercher. » — « Pourquoi ? » lui demanda Khodâdâd. « C'est le séjour d'un horrible dîv, dont cent mille hommes ne sauraient venir à bout. » — « O ravissante créature, comment donc toi-même as-tu pu arriver dans un pareil endroit ? » — « Sache, ô jouvenceau, que je suis la fille du roi d'Egypte. On m'emmenait à Bagdad en qualité de fiancée, et en chemin ce dîv nous a assaillis, et a mis en pièces mon escorte. De mes hommes les uns ont été tués, et les autres ont été faits prisonniers. Il les a amenés dans cet affreux séjour, les a jetés dans un puits, chaque jour il rôtit un de ces malheureux et le dévore. Quant à moi, il m'a enfermée dans ce castel. Chaque jour il part en chasse, puis revient à la chute du jour et me met à la torture parce que je ne veux pas céder à son caprice. Voilà trois mois que je suis ici, humiliée, toute éperdue et accablée par le chagrin. A présent, toutefois, je ne pense plus à ma propre douleur, tant je m'afflige sur ton sort. » — « Dieu est généreux ! » reprit Khodâdâd.

(1) Le texte a *gâristân* = littéralement « cimetière. »

« Mais, compatissante jeune fille, dis-moi, où est donc ce dìv ? » — « Il est parti pour pratiquer le brigandage et revient de temps à autre. » — « Si jamais il arrive, » dit le brave Khodâdâd, « je vais, avec l'aide de Dieu, mettre un terme à ses forfaits, et je t'arracherai à cet abîme de désolation. » Comme ils étaient en train de converser ainsi, ils virent tout-à-coup s'élever sur la plaine un nuage de poussière où l'on distinguait la silhouette du dìv noir, noyé dans une armure d'acier. A cette vue, la damoiselle s'écria : « O jeune homme, tu es perdu. Voilà ce dìv maudit en personne. » Mais dès qu'il l'aperçut, Khodâdâd descendit de cheval et assujettit solidement les harnais, après quoi il remonta en selle. Quand le dìv maudit arriva et vit le prince : « Hé ! fils de chienne, » lui dit-il, « que fais-tu ici ? » Khodâdâd, le considérant attentivement, vit que c'était un nègre anthropophage que la jeune captive avait pris pour un démon. « Hé ! nègre de malheur, » dit-il, « parions que je vais t'arranger de telle façon qu'on en parlera dans les annales. Ta tête va rouler dans la poussière et le sang. » Puis il poussa son cri de guerre. Le géant, pareil à un démon, tout hors de lui, s'élança sur Khodâdâd et voulut lui asséner sur la tête un coup de massue. Khodâdâd le para. Bientôt ils en vinrent aux mains et échangèrent de multiples coups de lances, cependant que la damoiselle, au haut du donjon, étendait toute tremblante les mains vers le ciel, demandant au Tout-Puissant de secourir Khodâdâd. Le jeune preux, excité encore par la galanterie chevaleresque (1), tira son glaive et le brandit au dessus de sa tête ; profitant du moment où le nègre maudit levait le bras pour le frapper de sa massue, Khodâdâd l'atteignit

(1) La fameuse *Gheïret* arabe, dont Antar est le type achevé.

au milieu du corps de telle façon qu'il le pourfendit comme un concombre mûr.

Le ciel applaudit à cet exploit, et la damoiselle qui avait assisté au combat descendit du donjon, se jeta aux pieds de Khodâdâd et adressa à Dieu des actions de grâces. Mais Khodâdâd l'attira sur sa poitrine, leurs mains se joignirent, et laissant paître son cheval, Khodâdâd la suivit en haut du donjon. La jeune fille redoubla d'éloges et lui parla en ces termes : « O prince, ce misérable était capable de tenir tête à mille hommes. J'avais une escorte de trois cents soldats : ils sont tous morts pour me défendre ; j'ai bien su résister jusqu'à présent à ses tentatives criminelles, mais Dieu soit loué de ce qu'il t'a conduit vers moi. » Ils passèrent tous deux cette nuit dans le château. Le matin, ils se levèrent, le parcoururent en tous sens, et virent dans une chambre beaucoup de richesses que ce bandit au cœur sombre avait amassées dans ses rapines. Khodâdâd aperçut aussi un bâtiment dont la porte était verrouillée. Il prit une pierre, en frappa le verrou jusqu'à ce qu'il le brisa, et pénétra dans cette demeure où il n'aperçut rien d'intéressant, si ce n'est l'orifice d'un puits. Il l'examina attentivement et vit qu'on y avait placé une échelle.

Il demanda à la jeune fille : « O ma chérie, qu'est-ce que cette échelle dans ce puits ? » — « O jouvenceau, sache que cet ogre maudit, chaque fois qu'un être humain lui tombait dans les mains, l'apportait ici et le jetait dans ce gouffre. Je ne sais ce qui en advenait. » Khodâdâd tira son glaive, mit le pied sur l'échelle et la jeune fille eut beau le conjurer de ne pas descendre et le mettre en garde contre une catastrophe possible, il lui dit : « O ma charmante, ce que Dieu veut ne peut être écarté », et pro-

nonçant les saintes paroles : « Au nom du Dieu clément et miséricordieux (1) », il descendit. Lorsqu'il arriva au fond du puits, il ferma d'abord les yeux, puis les ouvrant après un instant, il regarda autour de lui, et que vit-il ? Ses quatre-vingt-dix-neuf frères dans les liens, la tête appuyée sur les genoux, pleurant et se lamentant. Un centième captif se trouvait avec eux, et un dernier était mort. Khodâdâd, aussitôt qu'il aperçut ses frères, leur demanda : « O mes très chers, que faites-vous donc dans ce puits ? Comment avez-vous été faits prisonniers et amenés dans ce séjour funeste de peine et de misère ? » A ces paroles, ils s'arrachèrent à leurs sombres méditations, levèrent la tête et lui répondirent : « O Khodâdâd, viens à notre secours. Le jour où nous avons pris congé de toi pour aller à la chasse, nous nous sommes aventurés dans la campagne et cet affreux dìv noir nous a assaillis. Il nous a pris un à un, nous a lié les mains et nous a apportés dans ce puits. » Khodâdâd ajouta : « Et quelles sont ces deux personnes ? » L'homme étincelant [de pierreries] prit la parole : « Sache, ô jeune homme, que je suis un homme de haute naissance. J'étais parti d'Alep avec dix compagnons à destination de l'Egypte. En chemin, nous sommes tombés sur ce dìv horrible qui nous a ligottés et nous a amenés dans ce puits. Il a mangé jusqu'à présent huit d'entre nous, et il ne reste plus que celui-là. » — « Mes chers amis, » reprit Khodâdâd, « soyez sans crainte, j'ai tué ce bandit. » Puis il les délivra de leurs liens et les amena hors du puits. Ils chargèrent leurs chevaux de tout l'or et de tous les trésors de ce misérable et se mirent en route.

(1) « Bismi'llâhi 'rraḥmâni 'rraḥimi » correspondant à notre signe de la croix.

Cette nuit-là, Khodâdâd dit à la jeune fille : « O ma charmante, dans le cas où tu le désirerais, je te remettrais à cet homme richement paré, il irait dans la direction de l'Euphrate et t'y conduirait. » — « O jeune preux, » dit-elle, « je ne veux pas te quitter, je suis ton humble servante et c'est à toi de disposer. » A ces paroles, Khodâdâd en fit sa femme (1) en présence de ses frères, et cette nuit-là, jusqu'à l'aurore, il lui manifesta sa passion. Quand le soleil se leva, ils se mirent en route. Ils cheminèrent ce jour-là jusqu'à ce qu'ils arrivassent à une oasis. Ils descendirent de cheval au bord d'une fontaine et dressèrent leur tente. Les frères de Khodâdâd s'assirent auprès de lui, lui rendirent hommage et le remercièrent ; mais le jeune héros leur dit : « O mes frères, sachez que le service que je vous ai rendu n'était pas une faveur, [mais un devoir tout naturel,] car nous sommes tous les fruits d'un même arbre, chose que vous ignorez. » Puis il leur raconta d'un bout à l'autre l'histoire de sa mère Fìroûzé, et de son exil chez le gouverneur de Sâmra.

Les frères de Khodâdâd affectèrent extérieurement une grande joie, mais dans leur for intérieur, ils étaient bien marris. Ils se levèrent, se rassemblèrent dans un endroit déterminé et échangèrent leurs réflexions : « Jusqu'à présent notre père le prenait pour un étranger, et nous étions dans la même erreur. Voici que maintenant il va apprendre que c'est son propre fils, l'enfant de Fìroûzé. Il nous a sauvés, et a tué, sans l'aide de personne, un dîv si redoutable que, à quatre-vingt-dix-neuf, nous n'avions pu lui résister. Sans nul doute, le roi va lui donner son royaume, faire de lui son héritier présomptif, et nous, nous serons humiliés, avilis. Le meilleur parti que nous puissions

(1) Par quelles formalités ?

prendre, c'est de le mettre à mort cette nuit même ». Bref, ils s'arrêtèrent à ce dessein perfide. La nuit, Khodâdâd alla dormir dans la tente avec son idole bien-aimée. Les traîtres se levèrent d'un commun accord, pénétrèrent chez lui, s'en saisirent et se disposaient à le faire périr en lui coupant la tête, quant l'un d'eux intervint et dit : « Il est préférable de le frapper d'un mal tel qu'il soit réduit à l'impuissance et qu'on puisse le tuer sans qu'il résiste. » En fin de compte, ils lui coupèrent les pieds et les mains, s'emparèrent de tous ses habits et se dirigèrent vers la ville de Khazân.

Quant à la bien-aimée de Khodâdâd, affaissée à son chevet, elle sanglotait, se déchirait le visage, et, toute souillée du sang de son ami, elle s'arrachait les cheveux. L'hémorragie excessive avait fait tomber le malheureux en défaillance. Après quelque temps, il reprit ses sens et dit : « O ma fidèle compagne, je t'en prie, fais-moi sortir de ce désert et fais-moi parvenir dans une région habitée, de peur que ces barbares ne reviennent et ne me mettent à mort. » La jeune fille regarda autour d'elle et s'aperçut que le cheval de Khodâdâd était toujours là ; la selle avait tourné et était tombée sous le ventre. Elle parvint à grand peine à rattraper le cheval, au prix de mille efforts elle y installa Khodâdâd et monta en croupe derrière lui. Ils s'avancèrent ainsi dans le désert et chevauchèrent jour et nuit sans s'attarder nulle part. Après trois fois vingt-quatre heures, Khodâdâd leva vers le ciel des regards suppliants : « O soutien des infirmes, viens à mon aide. Aie pitié de ceux qui sont dans la détresse. » Il n'avait pas encore achevé sa prière qu'ils arrivèrent à un jardin (1). La jeune femme descendit de cheval, prit Khodâdâd sur

(1) Miracle.

son sein et le porta dans le jardin où elle le déposa au pied d'un arbre, et laissa son cheval paître librement. Khodâdâd lui dit alors : « O soutien de ma vie, aie pitié de ma faiblesse. Peut-être qu'en prenant des informations tu découvriras un chirurgien. Amène-le à mon chevet et donne-lui ce cheval et ces objets en paiement de ses soins. » La jeune femme sortit du jardin et aperçut un village grand et florissant. Elle y dirigea ses pas, mais elle eut beau se renseigner auprès des habitants, elle ne put trouver de chirurgien.

Mais laisse un instant la jeune fille, ô lecteur, et écoute quelques mots relatifs à Khodâdâd.

Nous l'avons laissé gisant au pied d'un arbre. Les jardiniers l'aperçurent, s'approchèrent et le voyant dans cet état, ils s'apitoyèrent sur son malheur, et s'assirent à son chevet. Revenant à lui, le blessé ouvrit les yeux. Les jardiniers lui demandèrent : « O jeune homme, qui es-tu ? Comment te trouves-tu dans cet état ? Qui donc t'a maltraité de façon si cruelle ? » — « O bonnes gens, » dit Khodâdâd, « ce sont mes propres frères qui m'ont mis dans cet état ; ma femme est allée à la ville pour me quérir un chirurgien. Il est possible que je guérisse, mais je crains bien de succomber à mes souffrances. » Les braves jardiniers, à ces paroles, eurent le cœur brûlé de douleur, et une pluie de larmes tomba de leurs yeux. « O prince, » dirent-ils, « si tu veux bien nous permettre de nous retirer, nous te porterons là-bas, où nous resterons à tes ordres. Quand ton épouse reviendra, nous te l'amènerons. » — Khodâdâd répondit : « Faites comme vous l'entendez. » Les jardiniers s'en furent donc, amenèrent un baudet, installèrent le blessé sur ce coursier à longues oreilles et le transportèrent chez eux. Ils amenè-

rent ensuite à son chevet un chirurgien, à qui ils donnèrent en paiement le cheval de Khodâdâd. Le chirurgien se mit donc à le panser.

Quant à la femme de Khodâdâd, à la tombée de la nuit, elle revînt de la ville, et ne retrouvant pas son époux à l'endroit où elle l'avait laissé, elle exhala ses gémissements et ses lamentations. Elle eut beau parcourir le jardin, elle n'obtint aucune nouvelle de lui et se dit : « Que lui est-il donc arrivé ? » Elle s'assit, toute en pleurs, puis se dirigea vers le désert et arriva bientôt à un édifice en ruines. Elle y passa la nuit. Le matin, à la pointe du jour, elle aperçut une grosse pierre, elle la souleva et un puits apparut à ses yeux : « Que pourrais-je faire de mieux, » s'écria-t-elle, « que de me jeter dans ce puits, et d'y chercher la mort ? » Elle s'y précipita donc, et vit qu'on y avait placé deux jarres à vin. Elle en ôta les couvercles ; elles étaient toutes remplies de joyaux et d'or fauve. Elle aperçut aussi dans ce puits une caisse qu'elle ouvrit : elle renfermait un costume princier, qu'elle retira ; elle le revêtit, puis sortit du puits. Elle vit dans cet endroit une foule de gens occupés à faire des briques et à bâtir, et se renseigna auprès d'eux. Ces ouvriers voyant qu'ils avaient à faire à un jeune homme de bonne mine et de tournure distinguée, le saluèrent et lui dirent : « O noble seigneur, sache que nous sommes venus du pays d'Abyssinie. Avec la permission du Grand Roi, nous avons pris possession de cette ville en ruines, nous sommes en train de la reconstruire. » Puis ils apportèrent à manger, et apaisèrent leur faim, tandis que la jeune femme était plongée dans ses réflexions : « Je vais rester ici, » se dit-elle, « peut-être aurai-je des nouvelles de Khodâdâd, et pourrai-je apprendre s'il est mort ou vivant. » Puis s'adres-

sant aux maçons : « Sachez que mon père est le maître de cette ruine. J'ai encore en ma possession le titre de propriété. J'ai appris votre arrivée, dont je suis enchantée. Moi aussi, je vais faire reconstruire cette demeure. » Les ouvriers furent charmés de cette proposition. La jeune femme prit l'un d'eux et l'envoya à la ville, d'où elle lui dit de ramener trente maçons avec un bon architecte. En un mois, ils lui édifièrent un château élevé, où elle déposa ses trésors et se fit arranger un bel appartement. Chaque jour, elle prélevait sur son or de quoi couvrir ses dépenses. Elle prit un homme de confiance à qui elle remit des fonds, et l'envoya à la ville avec mission de rapporter des vêtements et un assortiment de tapis somptueux. Elle aménagea le rez-de-chaussée de son château en une hôtellerie où elle hébergeait gratuitement les voyageurs qui se présentaient. Bientôt se répandit de toutes parts la renommée de sa libéralité. L'endroit qu'elle habitait fut appelé « Zâoûyé » (1).

Une fois par jour, les gens venaient lui présenter leurs hommages, se rendaient compte de sa puissance et s'en retournaient à leurs affaires.

Mais restons-en là pour un instant, et disons quelques mots de Khodâdâd, que nous avons laissé avec le chirurgien occupé à le soigner.

Un jour, Khodâdâd se lamentait sur la disparition de sa jeune femme et sur ses propres malheurs, et se plaignait à haute voix. Or, cet endroit n'était autre que la ville de Sâmra où Khodâdâd avait grandi. Sa mère y habitait chez l'émir, dont la fille avait été élevée avec Khodâdâd. Au moment même où le blessé exhalait ses plaintes, elle était montée sur la terrasse de son palais et regardait

(1) L'Hermitage.

de part et d'autre. Tout-à-coup de la maison des jardiniers un bruit de pleurs et de sanglots parvint à son oreille. La voix du sang, parlant en elle, la remplit d'émotion. Elle sortit donc de son palais et monta sur la terrasse de la maison des jardiniers. Elle regarda partout et vit un jouvenceau beau comme la nuit du quatorze ; un duvet naissant encadrait encore son visage, et il avait les pieds et les mains coupés, ce qui était évidemment la cause de ses gémissements. La princesse interrogea la femme du jardinier et finit par se demander si ce n'était pas là Khodâdâd. Elle prit des renseignements plus complets, et le cœur brûlant de chagrin et les yeux en pleurs, elle rentra chez elle, et se lamenta à son tour sur le triste sort de Khodâdâd. Son père arriva dans sa chambre et lui dit : « Pourquoi pleures-tu, mon enfant ? » — « Sache, ô mon père, » répondit-elle, « qu'aujourd'hui, je suis montée sur le toit du palais. Un bruit de plaintes et de gémissements sortant de la maison du jardinier est arrivé à mon oreille. Je suis descendue, j'y suis allée et j'y ai vu un jeune homme beau comme la pleine lune, que j'ai trouvé ressembler à Khodâdâd. Il a les pieds et les mains coupés, la peau et la chair dépecées. » L'émir de Sâmra dit : « Mon enfant, veux-tu que j'aille le chercher et que je le fasse transporter chez moi. » — « Si tu agis ainsi, » dit la jeune fille, « le Dieu puissant te récompensera largement. » Il alla donc chez le jardinier et vit le jeune homme dans ce triste état. Il le prit, l'amena chez lui avec le chirurgien, et l'ayant interrogé, il apprit que c'était bien Khodâdâd que le malheur avait ainsi accablé. Il lui enjoignit de ne révéler à personne le secret de sa naissance, de peur que sa mère Fìroûzé ne l'apprît et de chagrin n'attentât à ses jours. Il ordonna au chirurgien de le soigner

parfaitement, et la jeune fille resta nuit et jour auprès de Khodâdâd. Son père l'émir lui dit : « Si tu as du penchant pour lui, et que tu veuilles lui prodiguer tes soins jusqu'à ce qu'il soit guéri, je vais te le donner pour époux. » — « Tu es le maître d'en disposer, dit-elle. Quant à moi, mon cœur est rempli pour lui d'un amour indicible. »

L'émir maria donc sa fille à Khodâdâd et lui dit : « O mon fils, je t'ai donné ma fille pour qu'elle te comble de soins. » Khodâdâd ne répondit que par des pleurs.

Or, une nuit d'entre les nuits du *qadr* (1), Khodâdâd dit à la jeune fille : « O ma bien-aimée, que Dieu te récompense de ton dévouement pour moi. Sache que cette nuit est une nuit de *qadr*, où peuvent s'accomplir de grandes choses. Je suis accablé par l'infortune, mais le Créateur du monde est généreux et compatissant. Lève-toi, fais toi-même une ablution, puis prends mes pieds et mes mains qu'on m'a coupés et dont on a dépecé la chair et la peau. Mets-les à la place qu'ils doivent occuper et récite deux prières propitiatoires. Levons tous deux les yeux vers le ciel, exhalons nos plaintes et nos lamentations afin que Dieu, dans cette extrémité, manifeste sa puissance, soit en rappelant mon âme à lui, soit en me rendant, dans sa bonté, les membres qu'on m'a coupés. » Alors la jeune fille se leva les yeux remplis de larmes et fit une ablution, puis elle lava et purifia les pieds et les mains de Khodâdâd. Tous deux se prosternèrent la face contre terre et pleurèrent et se lamentèrent en implorant le Seigneur jusqu'à l'appel à la prière (2). Soudain les deux époux

(1) Cette nuit, dont parle le Coran, sourates 97 et 44, est celle où le livre saint a été révélé en entier à Mahomet et où, notamment encore, les prières sont exaucées. Voir Bibliog. arabe, VIII, n° 19.

(2) Par le muezzin.

s'endormirent et Khodâdâd vit apparaître en rêve le Prophète, — que Dieu le garde et le conserve, lui et sa descendance — qui frotta de ses mains ses blessures. Alors, par la puissance de Dieu, il fut guéri. « Ne te lamente plus, Khodâdâd » dit l'apparition, « la grâce divine est avec toi. Lève-toi et va chez ton père. Il te remettra le pouvoir suprême dans la ville de Khazân. » Ce songe remplit Khodâdâd d'une joie telle qu'à l'instant il s'éveilla et se trouvant intact et bien portant, il se prosterna le front dans la poussière et remercia le Très-Haut. Puis il arracha au sommeil la princesse. Quand elle vit que Khodâdâd était rétabli, et que le safran de ses joues avait fait place au plus bel incarnat, elle aussi adressa à Dieu des actions de grâces, caressa du front les pieds et les mains de son époux et s'écria : « Est-ce bien toi, Khodâdâd ? Suis-je à l'état de veille, ou si je rêve ? » Le prince dit : « C'est un miracle de la bonté divine, » et il raconta à la jeune fille la vision qui lui était apparue. « Oui, ma chérie, » ajouta-t-il, « je ne suis autre que Khodâdâd et ma mère, c'est Fìroûzé. Allons donc, informe-la vite de l'heureux évènement. » La princesse bondit, transportée, et alla d'abord raconter le miracle à son père. L'émir, au comble du bonheur, la pressa sur son sein, puis ils allèrent trouver Fìroûzé. Aux premières nouvelles, elle s'évanouit de bonheur ; puis, revenue à elle, elle alla revoir son fils, et se jetant à ses pieds, elle sanglotta de joie. Khodâdâd lui raconta les actes perfides de ses frères. L'émir prit ensuite la parole : « Il ne convient pas, » dit-il, « de séjourner plus longtemps ici. Lève-toi, et nous irons trouver ton père et lui raconter tes aventures, afin qu'il châtie tes frères comme ils le méritent. » Et à l'instant, le gouverneur de Sâmra se leva, et les préparatifs

du voyage terminés, ils se mirent en route et se dirigèrent tous les trois vers la capitale de Khazân.

Après deux jours de marche, ils arrivèrent à ce village de Zâoûyé qu'avait construit la première femme de Khodâdâd. Ils y reçurent l'hospitalité, et quand la nuit, la jeune femme se présenta à eux, elle reconnut Khodâdâd et lui parla en ces termes : « O jeune homme, j'éprouve dans mon cœur de l'inclination pour toi, je t'ai certainement vu quelque part. Veuille me faire connaître ton origine. » — « Sache, » répondit le prince, « que je suis le fils du roi de Khazân. Je m'appelle Khodâdâd et de ces deux femmes, l'une est ma mère Fìroûzé, et l'autre est mon épouse. » Puis il lui raconta en long et en large ses aventures, et la jeune femme, sûre maintenant que c'était Khodâdâd, lui dit : « O Khodâdâd, apprends que je ne suis autre que ta femme. Après t'avoir porté dans le jardin, je suis allée à la ville en quête d'un chirurgien, et à mon retour, je ne t'ai plus retrouvé ; je me suis lamentée, et en désespoir de cause, je suis venue en cet endroit. » Puis elle lui narra la découverte du trésor et la construction de cette hôtellerie, ce qui réjouit grandement le prince. Enfin son hôtesse se leva, alla se dépouiller de ses habits masculins, et, ayant revêtu le costume de son sexe, elle alla trouver Fìroûzé et la fille de l'émir, et leur prodigua des démonstrations d'amitié. Enfin Khodâdâd l'envoya au gynécée où il alla l'y retrouver, l'embrassa et exposa à sa mère les liens qui l'unissaient à elle. Tout le monde fut dans la joie. Le matin, ils se levèrent, et Khodâdâd partit, emmenant ses deux épouses, après avoir pris des chameaux pour porter le trésor. Ils gagnèrent la ville de Khazân en compagnie de l'émir de Sâmra, et dès qu'ils furent descendus à la dernière étape, le gouverneur

envoya à la capitale un courrier porteur d'une lettre relatant les aventures de Khodâdâd.

Arrivé à la ville, le courrier s'en fut au palais, se prosterna, baisa la missive et la remit au vizir. La lecture de cet heureux message réjouit grandement le roi. « Mais mon fils et mon favori de naguère ne font qu'un, » dit-il. Il se rappela donc que Fìroûzé lui avait donné un fils. Il convoqua tous les grands de l'État et les dignitaires de la cour, et tous montèrent à cheval pour aller au devant de Khodâdâd. Quand ils l'eurent amené à la ville, son père se présenta à lui. A sa vue, le prince descendit de sa monture et baisa l'étrier du roi. Le monarque le serra sur sa poitrine et l'embrassa sur les deux yeux. « Mon enfant, » dit-il, « qu'es-tu donc devenu ? Il y a bien longtemps que tu es parti à la recherche de tes frères ; eux sont revenus et te voilà seulement de retour, grâce à l'émir de Sâmra qui t'a ramené. Comment, tu étais mon fils, et tu ne m'en as rien dit ! » Khodâdâd, après avoir rendu à son père tous les honneurs exigés par l'étiquette, répondit : « O roi, si tu veux bien condescendre à m'écouter un instant, je parlerai. » — « Raconte, » dit le roi. Alors Khodâdâd s'agenouilla, comme il sied, au milieu du salon royal, et commença : « Apprends, ô grand roi, que je suis ton fils Khodâdâd, et que ma mère n'est autre que Fìroûzé. » Puis il lui exposa d'un bout à l'autre ses aventures. Le roi s'en émerveilla, le prit d'abord sur son sein, puis, courroucé, ordonna qu'on mît à mort ses quatre-vingt-dix-neuf autres fils. Mais Khodâdâd se prosterna le front dans la poussière en signe de supplication. Le roi leur pardonna pour l'amour de lui. Puis il fit envoyer les femmes au harem et le tambour battit plusieurs jours en signe d'allégresse. Enfin il ôta sa couronne et la plaça sur

la tête de Khodâdâd et l'installa sur le trône de la souveraineté. On frappa la monnaie à son nom, il devint le maître incontesté du royaume, et ses frères furent sous sa dépendance. Khodâdâd fit du jardinier charitable le gouverneur de Zâoûyè.

Morale : Celui qui fait le mal se prépare bien des larmes.

Bouddhisme. Notes et Bibliographie.

A. Foucher. *Les bas-reliefs du stūpa de Sikri (Gandhâra)*, Journal Asiatique 1903, II, pp. 185-330 (avec 13 planches donnant la vue d'ensemble du stūpa et les 13 scènes qui ornent le pourtour).

Les reliefs représentent la conversion du Yakṣa (1), la prédiction de Dīpaṁkara (2), la visite d'Indra (3), l'invitation à la prédication (4), la prédication aux dieux Trayastriṁçás (5), la méditation du Bouddha (6), la rencontre avec le coupeur d'herbes (7), le Bodhisattva dans le ciel Tuṣita (8), la rencontre avec le Nāga (9), la première méditation du Bodhisattva (10), la donation d'Amrapālī (11), l'offrande du singe (12), l'Illumination (13).

L'ingéniosité et l'érudition du commentateur se révèlent dans l'emploi des méthodes délicates qui fournissent l'identification précise, et à mon avis certaine, de presque toutes les scènes. Ces méthodes lui sont bien personnelles et supposent des dons très spéciaux. D'ailleurs, et il faut insister là dessus, ceci n'est point affaire de curiosité pure : sans parler de la valeur immédiate des sculptures, historique ou dogmatique, — et celle-ci, comme il arrive, fut-elle hors de proportion avec l'effort, — l'étude des procédés de représentation est hautement instructive. Ça et là, on serait tenté d'admirer l'adresse de M. Foucher aux dépens de l'intérêt que réclame le sujet qu'il traite : et les voies nécessairement détournées par lesquelles son enquête enveloppe tous les documents utiles à l'identification sont quelquefois un peu longues, malgré le pittoresque et la sobriété du détail ; mais les dernières pages justifient et au delà le plaisir qu'on a pris à suivre l'auteur : les idées générales y sont dégagées avec une sorte d'éloquence. «... Tâchons à

présent de formuler aussi succintement que possible les règles qui ont présidé à l'identification.. Nous ne reviendrons pas sur les rapports d'influence réciproque que nous avons cru constater entre les témoignages écrits et les documents figurés (1) ; nous n'insisterons même pas sur l'aide considérable que nous ont plus particulièrement fournie les textes originaires, comme nos sculptures, de l'Inde du Nord : nous voulons seulement retenir qu'il ne peut y avoir en dehors d'eux d'explication un peu satisfaisante des bas-reliefs gréco-bouddhiques. C'est un fait depuis longtemps pressenti et proclamé que le fond de l'art du Gandhāra est essentiellement indien. On peut aller plus loin et soutenir que non seulement le choix des sujets, mais la façon même de les traiter se sent du milieu indigène où florissait l'école étrangère...... Le

(1) « Ces rapports sont très étroits si l'on prend ensemble plusieurs textes, et au contraire très lâches si l'on en examine un en particulier. C'est une preuve, s'il en était besoin, que les sculpteurs — ou plutôt les premiers maitres qui fixèrent dans ses grandes lignes le motif docilement reproduit depuis par leurs élèves — travaillaient non d'après la lettre morte, mais d'après une tradition orale et vivante : en ce sens leur art, bien que la plupart de ses procédés techniques soient d'origine étrangère, a un caractère véritablement populaire en même temps que religieux » (p. 208). Par contre, M. F. croit que les sculptures ont pu, dans certaines cas, réagir sur les textes et il signale le miracle des fleurs de notre bas-relief II. Les cinq lotus offerts à Dīpaṁkara vont « se disposer autour du nimbe » ; le nimbe, « notion occidentale » et qui est une des marques de l'influence hellénistique dans la sculpture du Gandhāra. Or le Divyāvadāna dit simplement (251.21) *tāni pañca padmāni... kṣiptāni tāni ca Bhagavatā... tathādhiṣṭhitāni yathā cakaṭīcakramātrāṇi vitānaṁ baddhvā vyavasthitāni gacchato 'nugacchanti tiṣṭhato 'nutiṣṭhanti* : « les fleurs, traduit M. F., aussitôt jetées, prennent la dimension d'une roue de char et forment un dais au-dessus de la tête de Dīpaṁkara, marchant avec lui quand il marche et s'arrêtant quand il s'arrête » — Dans le Mahāvastu, les lotus offerts à Dīpaṁkara « s'étant enroulés autour du réseau de splendeur qui lui encerclait le visage se tinrent (suspendus) » : *tāni pi prabhājālaṁ mukhamaṇḍalum anuparivāretvā asthāsu* : c'est-à-dire que, dans le Divya, « la notion occidentale du nimbe, tant bien que mal exprimée en sanscrit par le Mahāvastu, cède le pas à la conception toute indienne du parasol d'honneur ». « Il est difficile de ne pas croire que (l'auteur du Mahāvastu) décrit ce qu'il a vu de ses yeux sur quelque bas-relief analogue à celui de Sikri ».

mécanisme de nos identifications .. n'est en somme que l'envers — ou plutôt l'endroit — du système de composition de l'artiste. A aborder par le dehors l'explication de son œuvre, nous ne pouvions manquer de nous familiariser quelque peu avec les procédés subjectifs de son travail..... Le trait peut-être le plus indien de tous ceux que nous avons eu l'occasion de relever est l'existence, on peut dire sous chaque panneau, à côté du sujet apparent, d'un sujet suggéré. On est tenté d'y voir l'application à l'art plastique du procédé en honneur dans la poétique sanscrite, où il est de règle que le sens impliqué (*dhvani*) se cache sous le sens exprimé et le surpasse en importance.... Un autre procédé... est l'emploi, pour distinguer entre elles les scènes, de sortes d'indices plus ou moins artificiels d'identification, en sanscrit des *lakṣaṇa* :.... une aiguière de telle forme annonce en certains cas une donation, un piédestal en forme de lotus signifie une naissance céleste, tel siège marque que le Buddha est reçu chez des fidèles laïcs, tel autre qu'il séjourne dans un des *saṅghārāma* de la communauté.... Les deux exemples les plus caractéristiques sont le Gandharva à la harpe (III) dont la seule présence, tout accessoire qu'elle soit, suffit à identifier aussitôt le lieu et l'occasion de la visite et le nom du visiteur du Buddha ; et le paysan à la charrue (X) qui révèle à première vue l'identité du Bodhisattva méditant et jusqu'à l'essence de l'arbre sous lequel ce dernier médite...... A Bodh-Gayā, le laboureur dispense de représenter le Bodhisattva et le Gandharva permet de faire l'économie des figures du Buddha et d'Indra. Si invraisemblable que cela puisse paraître, l'Inde a débuté, au moins sur la pierre, par une sorte de sculpture chiffrée, identifiable pour les initiés à l'aide d' « exposants » dotés d'une valeur conventionnelle, et tenant en somme le milieu entre l'hiéroglyphe et l'œuvre d'art ».

Je ne suivrai pas M. Foucher dans sa discussion avec M. Th. Bloch d'après lequel « les sculptures du Gandhāra qui montrent un caractère plus indien doivent être considérées comme plus primitives et par suite plus anciennes que les sculptures grecques hautement développées ». M. Foucher est d'un avis opposé : « Toute tendance d'apparence archaïsante dans un bas-relief ou une statue gréco-bouddhique serait ainsi à nos yeux, au lieu d'une preuve d'antiquité, une marque de décadence par « ré-indianisation » croissante du

motif ou du type », — et nous croyons bien qu'il a raison. Il établit le bilan des caractères relevant de la tendance archaïsante, la couleur locale, la stylisation des figures, la taille disproportionnée des Bouddhas, etc. ; oppose à ces « traits d'indianisation » « les traces non moins visibles de l'influence hellénistique », la figure même du Bouddha, la petite moustache restée orthodoxe au Japon mais qui « n'a pas eu la même fortune auprès des glabres moines indiens... », et il conclut, — en rendant justice « à la sage et symétrique ordonnance des compositions », « aux scrupules esthétiques qui ont présidé à la distribution des panneaux », à « la pureté de style des colonnettes corinthiennes qui les encadrent, — que « si l'on ne peut faire remonter l'ensemble de la frise à la plus ancienne période de l'école du Gandhāra, on ne peut davantage la faire descendre jusqu'à la plus basse ». (1)

* * *

A Tibetan-English-Dictionary with Sanskrit Synonyms, by Sarat Chandra Das,.... revised and edited by Graham Sandberg and A. W. Heyde. Calcutta, Bengal Secretariat Book Depôt, 1902, pages xxxiv-1353.

Le savant Bengali qui a consacré plus de quinze ans à la compilation de ce dictionnaire est bien connu des indianistes et des géographes ; ses collaborateurs, dont le premier est « Chapelain au service indien de Sa Majesté » et le second missionnaire moravien, ont aussi fait leurs preuves. Le titre ne nous nomme pas tous les collaborateurs, car la tâche souvent difficile et particulièrement méritoire d'identifier les mots tibétains et sanscrits a été confiée au Prof. Satiç Candra Vidyābhūṣaṇa, et MM. Grünwedel et Bendall, auxquels les épreuves ont été quelquefois transmises, ont eu l'occasion de mettre la science occidentale au service de l'érudition orientale. — En effet, les « réviseurs », à certain point

(1) Signalons une faute d'impression, p 213, l. 9, lire *le* samādhi. — La traduction *adhimuktibala* = force de la confiance (p. 303), n'est pas très sûre, *adhimukti* = *adhimokṣa* = *niçcite vastuni tathaivāvadhāraṇam* (Abhidh k.v., Soc. As., fol. 243 b 6).

de vue, sont animés d'un esprit oriental, et cela se voit de prime abord à leur étrange déclaration que « les traductions du Kandjour ont été *over-explored* ». Cette manière de voir est trop naturelle à des missionnaires en contact avec les populations actuelles de langue tibétaine pour que nous pensions à leur en faire un grief.

Ce volumineux lexique représente un travail très considérable : non seulement on a tenu compte « des discussions et des recherches modernes sur le Bouddhisme (1) », non seulement le langage de l'Est et du Centre n'a pas été négligé comme il l'est dans Jäschke, ni celui de l'Ouest comme dans le Dictionnaire des Missionnaires Français, mais on a dépouillé un très grand nombre de lexiques et de livres de toute nature. — Que la Mahāvyutpatti n'ait pas été utilisée dans tous ses détails, que les notes de Foucaux sur les préfixes aient échappé à l'érudition des auteurs, cela n'a pas d'importance tant le labeur a été grand dans presque toutes les directions. — Pour les références, les réviseurs avaient reçu le conseil de tenir compte des *Textes tirés du Kandjour* de Feer ; ils se refusèrent à le suivre (2) ; par contre ils se sont servi des travaux récents de MM. Grünwedel, Huth, Conrady.

Comme il arrive, la première partie du livre est beaucoup plus développée que les suivantes. La lettre *k* occupe 122 pages, la lettre *l* 25 ; pour Jäschke, les proportions sont 33 et 15 : soit que les mots en *k* soient traités avec trop de prodigalité, soit que ceux en *l* aient été négligés.

La méthode de Jäschke, qui se contente souvent de donner les formes verbales sous la racine, au grand ennui des débutants, a

(1) Les éditeurs signalent notamment à ce point de vue leurs articles rkyen (pratyaya), rten-hbrel (pratītyasamutpāda), lta-ba (darçana), rdul (rajas, aṇu), gyuṅ-druṅ (svastika) ; ils sont en effet fort intéressants... et éclectiques. Pour le *svastika*, par exemple, le lecteur peut choisir entre une explication de Cunningham (svastika = svasti = su ti, dont la graphie, dans l'écriture d'Açoka, ressemble au svastika) et celle par l'origine solaire.

(2) N'ont-ils pas confondu les quelques textes lithographiés publiés par Feer avec le volume V du Musée Guimet ? Le nom de Foucaux est ignoré, comme son édition du Lalitavistara. Mais la liste des sources est effrayante : le dictionnaire de Böhtlingk n'est pas aussi bien documenté ! On se demande quels services a pu rendre l'édition du Visuddhimagga amorcée par la Buddhist Text Society.

été pratiquée avec une relative rigueur. Schmidt était plus généreux sous ce rapport et plus conséquent : par exemple, on ne trouvera pas dans les lexiques de Jäschke et de Candra Dās le mot *bsgre-ba* (= ordnen, zusammenstellen, etc. (Schmidt) = atidiç, Madh. vṛtti, VI. 10 et passim), sinon sous le mot *sgre-ba*. Direz-vous que la dérivation est commune ? Sans doute, mais encore ne faudrait-il pas dissimuler le verbe sous le 3° de l'article *sgre-ba*. L'œil rencontre d'abord les significations 1° uncovered, 2° bare, naked, illustrées d'exemples ; et cela est déroutant (1). Même remarque pour *bud-pa*, objet d'une longue notice où ses rapports avec *sbud-pa* (allumer) sont ignorés. *sbud-pa* lui-même n'est pas donné comme verbe mais seulement dans le sens de « soufflet » (2). — Quant à *rag-las-pa*, dans le sens de *rag-lus* (°adhīna, °pratibaddha), il est omis. — La seule confusion grave que j'aperçoive est celle commise p. 457, *hjig-tshogs-la lta ba* = satkāyadṛṣti, c'est-à-dire à peu près le contraire du sens proposé par Candra Dās et appuyé par les identifications de Satiç Candra. Mais si la confusion est grave, elle reste néanmoins excusable (Voir Muséon, N. S., I 234 n. 1).

* * *

— M. J. S. Speyer a publié dans le Journal Oriental de Vienne (XVI, pp. 103-130, 340-361) des observations critiques sur le texte du *Divyāvadāna*. Le savant éditeur de l'Avadānaçataka se trouve ici tout à fait chez lui et les fautes sont assez nombreuses dans le Divya pour que la besogne de correction soit nécessaire. Un examen attentif me persuade que M. Speyer n'a pas cédé aux séductions de l'hypercritique, séductions qui furent si puissantes sur les zélés correcteurs du Buddhacarita. A noter que nous ne rencontrons pas ici des points d'interrogation stériles, mais des solutions précises. S'il était besoin de prendre la défense de Cowell et Neil, on observerait que ces savants se sont hâtés de

(1) *hjig-par-lta-ba* = *bhayadarçin* (p. 457, a). Lisez *hjigs-par*.

(2) *bud-par-bya-bai çin* = *indhana* (Madh. vṛtti). — Par contre *hgugs-pa* (= karṣ) est donné à sa place, en petits caractères ; mais *hgug-pa* fait défaut.

publier un texte très long, en très mauvais état dans les Mss., et qu'ils ont eu pour but principal de rendre accessible une collection fort intéressante. Les conditions du travail se sont d'ailleurs depuis lors beaucoup améliorées : ceci n'est pas pour diminuer le mérite des présentes notes. M. Speyer connaît très bien le sanscrit et il fort ingénieux (1).

Le deuxième fascicule de l'*Avadānaçataka* vient de paraitre dans la Bibliotheca Buddhica (pp. 97-192). Il nous conduit jusqu'au 35e récit.

* * *

H. OLDENBERG. *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine et sa communauté.* — 4me édition allemande, J. G. Gotta, 1903. — 2me édition française, par A. Foucher, Alcan 1903.

En même temps que paraît la quatrième édition allemande du Bouddha, paraît aussi la deuxième édition de la traduction française de M. A. Foucher faite sur la troisième édition du texte original. M. Oldenberg est un homme heureux et qui mérite son bonheur.

Dans la préface nouvelle, l'auteur expose que son œuvre s'est améliorée par l'emploi des publications de la P. T. S. (les références sont maintenant plus commodes, car un très grand nombre, se rapportant aux Mss., étaient inutilisables), des études de

(1) Page 104 en remontant l. 8, lire *naḍāgāram.* (?) — Notons la lecture *nirmita* proposée au lieu de *nimitta* (p. 117), et les remarques sur *nirmita* = apparition magique. Cet emploi est connu par le Mahāvastu ; à ce que m'apprend M. C. Bendall, le Bodhisattvabhūmi parle longuement de la *nairmāṇikī ṛddhi* des Bodhisattvas, opposée à la *pāriṇāmikī* (tremblements de terre, etc.). La citation de Ratnāvadānamālā, 12 (Bouddha envoie un Bouddha magique dans les enfers pour sauver les damnés) est intéressante. M. Feer s'est trompé quand il traduit : « Bhagavat fait un signe » (Annales Musée Guimet XVIII, 11), il faut entendre « Bhagavat développe une apparition magique ». — Il est regrettable que M. Speyer n'ait pas adopté un ordre plus strict : les corrections de même nature sont groupées à l'occasion du premier passage qui les provoque ; il faut donc les porter toutes sur le texte si on veut être sûr, à l'occasion, de profiter de toutes. Or elles sont nombreuses.

Deussen (Hist. de la philosophie), de Garbe (Sāṁkhya et Bouddhisme) et de Windisch (Māra et Bouddha). M. Oldenberg remercie aussi M. Hochhaus « qui l'a guidé de ses avis, au point de vue médical, dans la description des états de contemplation extatique des Bouddhistes ». Il signale encore les services qu'il s'est rendus à lui-même en utilisant les développements de son essai « La religion du Véda et le Bouddhisme » (Deutsche Rundschau, 1895), essai auquel correspondent les premiers chapitres de la « Literatur des alten Indiens ».

La quatrième édition paraît différer peu de la 3e (= 2e d. française (1).

J'ai eu ailleurs l'occasion de discuter la théorie célèbre de M. Oldenberg sur le Nirvāṇa (2) : d'après lui, Bouddha s'est refusé à répondre à la question : « Le Bouddha existe-t-il après la mort ? n'existe-t-il pas après la mort ? » Qu'importe au point de vue pratique et la Bonne Loi a-t-elle pour but de satisfaire la curiosité des philosophes ? — Je ne pourrais que répéter ce que j'ai dit à ce sujet, en observant que l'auteur ne dissimule pas de quel côté penche la théorie philosophique. — Il y a dans les nouvelles éditions de très bonnes choses sur la notion prébouddhique et généralement indienne du Nirvāṇa ; on peut encore signaler l'étude de M. Senart dans l'Album Kern. — On aimerait à entendre M. Oldenberg parler de la notion, chère à M. Rhys Davids, du Nirvāṇa sur terre.

L'appendice (3) (pp. 377-389) constitue une monographie très étudiée des rapports du Sāṁkhya et du Bouddhisme. Les récentes recherches de MM. Garbe, Jacobi, Senart et Dahlmann ont ébranlé le scepticisme que l'auteur professait « au sujet de la connexité des deux systèmes » ; mais « il ne peut se résoudre à reprendre pour

(1) L'auteur aurait du donner l'indication des changements apportés, car tout ce qui vient de lui est précieux et il est pénible de faire un travail qui lui aurait été si commode. — Signalons p. 327, note, la mention utile de la lecture *anupādisesā nibbānadhātu* et ibid. la sommaire réfutation d'une thèse de O. Schrader : Uber d. Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, p. 79.

(2) Voir Journal Asiatique, 1902, II, p. 245.

(3) L'Appendice manque dans la 4me édition allemande.

son compte des théories d'aussi longue portée et aussi tranchantes que celles qui ont été exposées » par les partisans du Sāṁkhya. — Si je l'entends bien (pp. 57-59), il voit dans ce triple caractère, — négation de l'ātman universel, analyse du mécanisme phénoménal tant externe qu'interne, attribution de tous les faits d'ordre psychique à l'évolution mécanique de la nature, — la preuve d'un rapport intime du Bouddhisme et du Sāṁkhya ; et il tient pour possible, peut-être pour vraisemblable, que le Bouddhisme soit l'emprunteur. Mais M. Garbe a tort de réclamer pour le Sāṁkhya préhistorique la forme achevée du *darçana* qui parait trop raffinée, trop « vieillotte », notamment en considérant l'universelle douleur comme un jeu et une apparence, — ce qui est du Vedānta (1). La pensée du Père Dahlmann, dans son point de départ, est juste : il y a un ancien Sāṁkhya et l'étude des Upaniṣads permettra de le reconstituer ; mais le P. Dahlmann va trop vite, et met trop du sien dans les théories. M. Jacobi a tort, non pas de rapprocher la formule du *Pratītyasamutpāda* et la théorie évolutionniste du Sāṁkhya (le systèmes des 24 *tattvas*), car ces conceptions sont « étroitement apparentées » ; mais de conclure à la provenance Sāṁkhya des matériaux utilisés par la Communauté : ses combinaisons sont fragiles ; celle surtout par laquelle il croit retrouver dans Arāḍa Kālāma le représentant d'un Sāṁkhya exempt de la spéculation sur les *guṇas* et l'introducteur, par ses relations avec le Bouddha, des données Sāṃkhyas dans le Bouddhisme (d'après le Buddhacarita) : « C'est là une hardie gageure offerte à la tradition : je crains que Jacobi ne l'ait pas gagnée (2). »

M. Senart, enfin, a tort de supposer, [à vrai dire, il ne formule qu'une hypothèse,] une relation étroite entre la *sakkāyadiṭṭhi*, hérésie capitale d'après les Bouddhistes, et le *satkāryavāda*, « doctrine de l'éternelle réalité des produits », thèse essentielle du Sāṁkhya. Ce dernier terme, sous la forme prācrite *sakkayya* aurait conduit par méprise au *sakkāya* des textes pālis. La *sak-*

(1) Les doctrines citées dans le Brahmajāla sont à tort regardées par M. Garbe comme des témoignages du Sāṁkhya

(2) Les remarques sur les Vimokṣas supérieurs, dont la pratique est attribuée à Arāḍa et à Rudraka, « arrangement artificiel », sont très plausibles.

kāyadiṭṭhi serait aux yeux des bouddhistes la doctrine des Sāṁkhyas. — Ici, et bien que d'accord avec M. Oldenberg pour écarter la conjecture de M. Senart, je m'éloigne de lui dans le détail. Je crois que le *satkāryavāda* est, non pas la doctrine de la réalité des produits, mais bien celle « de l'existence de l'effet dans la cause » : et les bouddhistes, comme le dit M. Oldenberg, sont ici d'accord avec leurs prétendus adversaires : ils attachent même tant de prix à cette thèse qu'il nient l'existence du moi pour la seule raison que, si le moi existait, il existerait toujours et immuable. Je ne crois pas qu'il faille entendre *sakkāya (satkāya)* = « l'ensemble de ce qui est », encore que « l'usage de *kāya*, « corps », pour rendre l'idée d' « ensemble » soit complètement d'accord avec la terminologie bouddhique » (1) ; mais, bien plutôt, *satkāyadṛṣṭi* = doctrine hérétique de l'existence du moi : « La confusion des cinq *khandhas* [ou éléments du moi] avec l'*attā* [ou moi] est la *sakkāyadiṭṭhi* ». Ceci est parfaitement exact. Mais cette explication détruit l'étymologie « collection de ce qui est ». — L'Abhidharmakoça cherche à déterminer le nom de l'opinion entretenue par les hérétiques sur Brahmā considéré comme existant de toute éternité, etc. : *yasmāt taṁ brahmānam ātmatvenātmīyatvena na gṛhṇāti, ataḥ satkāyadṛṣṭir na bhavati.... kā tarhīyaṁ dṛṣṭir iti yeyaṁ brahmaṇi ? sattvadṛṣṭir nityadṛṣṭiç ca. neyaṁ dṛṣṭir mithyājñānam etad iti* = « puisqu'on ne tient pas Brahmā pour le moi ou pour appartenant au moi, il n'y a point *satkāyadṛṣṭi*... », et plus clairement encore « *anātmany evātmeti viparītā prajñā satkāyadṛṣṭir iṣyate .. yaiva hy ahaṁkārasya saṁniçrayībhavati saiva satkāyadṛṣṭiḥ, mahābrahmaṇi ca satkāyadṛṣṭir aham ity ahaṁkārasya na saṁniçrayībhavati.* (2) — M^de^ Rhys Davids (Psychology, p. 257, note 2) tient pour l'étymologie *svakāya* (E. Müller, Pāli

(1) *samūhārthaḥ kāyaçabdaḥ* dit Prajñākaramati au sujet du mot *Dharmakāya* (Bodhicaryāv. p., 3. 18).

(2) Cette équation *satkāya* = *ātman* est bien connue de Childers et de Burnouf, comme le rappelle M. Senart (Mélanges Harlez, p. 291) ; mais je ne vois pas qu'elle ne puisse se soutenir « comme traduction exacte et complète ». « Elle impliquerait entre *kāya* et *ātman* dans la terminologie bouddhique une équivalence qu'il ne serait pas facile de justifier » — Nous savons du moins que *ātmabhāva* = *kāya*.

Grammar p. 19) ; voir aussi Çikṣāsamuccaya p. 289, n. 4. Pour moi, la question reste obscure.

* * *

Buddhism, An illustrated quaterly review. — Vol. I, n°1, septembre 1903 — Imprimé et publié par l' « *International Buddhist Society* », Rangoon.

James Forbes, le grand père de Montalembert, orientaliste distingué, écrivait en 1810 des « Réflexions sur le caractère des Hindous et la nécessité de les convertir au Christianisme ». Telle n'est pas, assurément, la préoccupation de nos contemporains.

M. Paul Carus dans son *Évangile du Bouddha*, livre d'ailleurs estimable et que le Musée Guimet s'est empressé de traduire, travaille, sous le couvert du Bouddhisme, au développement de « la religion cosmique de la vérité ». M. Pierre Loti, dans *l'Inde (sans les Anglais)*, se convertit, ou peu s'en faut, au nirvânisme ; cette Revue, enfin, qui représente un effort sérieux et groupe des esprits d'élite, notamment Mde Rhys Davids, et des érudits comme M. K. E. Neumann, exercera en Occident et en Orient une propagande active en faveur de la Bonne Loi.

Ce n'est pas une raison pour ne pas lui faire bon accueil, car le premier cahier nous apporte mieux que des promesses : des vers de Sir Edwin Arnold, — les frères de la Robe Jaune, *the brothers of the Yellow Robe*, en auront dégusté l'harmonie ; — un sermon prophétique, « La Foi de l'Avenir », qui est « Editorial » ; — quelques pages, ingénieuses et compactes, de Mde Rhys Davids : « Morale bouddhique » ; — des citations de Shakespeare dans lesquelles M. G. Lorenzo, professeur de minéralogie au Musée de Naples retrouve un écho de la parole du Bouddha ; — une courte notice de Taw Sein Ko, archéologue au service du Gouvernement à Rangoon, sur l'enseignement du pāli et les examens officiels ; — un article anecdotique de M. M. Hla Oung, trésorier de la Société Bouddhique Internationale, sur les femmes birmanes, qui confirme tout le bien qu'on répète des mœurs de la Birmanie ; — « Animism or Agnosticism ? » par Moung Po Me, c'est-à-dire, le Bouddhisme birman est-il rempli de superstitions primitives, est-il au contraire

un système de philosophie athée ? c'est surtout, dit l'auteur, une école de bonté, de santé intellectuelle et morale ; — « In the shadow of Shwe Dagon », évocation puissante de la vie religieuse dans la cité de la Grande Pagode à la fin du carême bouddhique ; l'auteur, — sans doute un moine, car il s'appelle Ananda Maitriya, accolant le nom du disciple aimé à celui du futur Bouddha ; mais probablement un Européen (1), — l'auteur a lu nos « bons livres », il cite de Lichtenberg (?) cette remarque « Nous avons tort de dire » *je* pense », nous devons dire » *il* pense », comme nous disons » *il* pleut ». — Et combien Rudyard Kipling a tort d'appeler les orientaux des « *sullen childlike people* » ! Cette foule, « si douce et si courtoise, si révérencieuse et si joyeuse », c'est la populace de Rangoon en un jour de fête : peut-on la comparer à la populace de Battersea Park ? peut-on comparer la prière extatique des Birmans aux « scies » nationales anglaises ou françaices ? — Le même Ananda Maitriya parle ensuite du nirvāṇa, oh ! avec beaucoup de tact et de philosophie. — Puis un fragment du Majjhima, nº 63, traduit par K. E. Neumann, — et des notes nombreuses sur le monde bouddhique : la plus intéressante, qui l'est vraiment à un haut degré, se rapporte à la décision récente par laquelle le Vice-Roi des Indes a reconnu un chef souverain de la religion bouddhique en Birmanie : c'est un fait important à bien des égards.

Revenons à l'étude de M^de^ Rhys Davids. La remarque capitale vise le « *Indriyabhāvanāsutta* » : la *culture* des facultés sensibles. Un jeune homme, interrogé par le Bouddha, explique que son maître, hérétique de marque, définit comme il suit la culture des sens : « Avec l'œil, ne pas voir de couleur ; avec l'oreille, ne point entendre de son ». — « A ce compte, dit le Bouddha, l'aveugle et le sourd ont des sens très « cultivés » ». — Je loue et remercie M^de^ R. D. d'avoir signalé ce sutta ; elle a raison de dire que « le chemin du novice bouddhique est frayé sur un sol résistant ; il doit s'y avancer d'une démarche sobre et sérieuse ».

Sur le nirvāṇa, Ānanda Maitreya, disons-nous, se montre philo-

(1) Je ne me trompais pas, car une notice de la secte nous apprend : « Such is the religious name of Mr. Macgregor, who has joined the Buddhist Order of monks and has founded this magazine »

sophe avisé ; mais, faute de connaître la doctrine des deux vérités, si familière pourtant aux scolastiques des *darçanas*, faute de distinguer les écoles, il s'efforce de noyer les contradictions dans une fantasmagorie de mots et d'images. Par là, — je commence à croire qu'il est originaire de l'Orient, — il nous révèle un autre trait, caractéristique aussi, de la mentalité hindoue. Son nirvāṇa, quoiqu'il en dise, est inorthodoxe. Supposez l'espace sans borne et vide : de même que nous lui attribuerons les trois dimensions bien que toute limite et tout point de départ soient absents, de même nous pouvons concevoir la pensée en dehors de tout moi et de tout non-moi. Ce sera la « conscience absolue », quoi qu'en ait dit l'Upaniṣad. Tel est le *nirvāṇadhātu*. Le nirvāṇa existe, suprême réalité ; nous ne savons pas ce que c'est ; hâtons-nous d'y arriver ! — L'auteur nous avait promis mieux et plus, « *a clear mental concept* » ; il nous paye en méthaphores géométriques, et il dément en propres termes, « in so many words », sa déclaration du début : que le Néo-bouddhisme, pour faire des convertis, doit savoir ce qu'il pense du nirvāṇa. — Nous sommes en vérité trop loin de Gautama et de l'ironie socratique ; trop loin aussi de la dialectique hindoue : les Mlecchas ont tout gâté.

* * *

M. Albert J. Edmunds a récemment publié une série d'opuscules et d'articles consacrés au Bouddhisme. Plusieurs mériteraient une notice plus longue que celle que nous pouvons en donner.

(1) *Hymns of the Faith* (Dhammapada) being an ancient anthology preserved in the Short Collection of the Sacred Scriptures of the Buddhists, translated from Pâli, Chicago, Open Court, 1902. — Traduction fort élégante, rythmée, exacte, souvent hardie mais toujours ingénieuse. Cette hardiesse est, somme toute, de pure générosité ; et si elle risque de dénaturer la pensée du texte, si elle en trouble la « saveur » propre, l'auteur ne s'en émeut pas : « Peut-être est-ce un vœu trop ambitieux que d'espérer naturaliser en anglais ce document sacré, comme la version du roi Jacques a naturalisé l'Ecriture Chrétienne : mais si j'échoue, un autre réussira ». Dans la mesure où je peux l'apprécier, la nouvelle version du Dhammapada est extrêmement bien venue, chantante et grave.

— Mais pourquoi « Hymns of the Faith » ? ou bien les mots « Hymns » et « Faith » ne correspondent-ils pas à *çraddhā*, à *gāthā* ou *geyya* ?

L'introduction, très claire quoique compacte, est suivie de la traduction, d'après Beal, de la préface chinoise du Dhammapada. — Les notes serrent le texte de près quand le souci de la « naturalisation » l'a fait, je ne dirai pas négliger, mais « transposer » ; elles fournissent de nombreuses références. — L'index pāli est excellent.

(2) *Buddhist and Christian Gospels now first compared from the originals :* being Gospel Parallels from Pāli Texts reprinted with additions. Philadelphie 1902. — Ceci n'est que la préface et la table des matières d'un ouvrage étendu : l'auteur en a déjà établi en partie les éléments dans divers articles de l'Open Court. Il écarte toutes les données du Bouddhisme sanscrit et chinois, comme aussi les apocryphes chrétiens. A première vue, sa méthode est aussi correcte qu'on peut le souhaiter : chacun sait combien est amusante et fallacieuse la chasse aux passages parallèles. — Il est à souhaiter que M. Edmunds puisse publier bientôt le livre qu'il nous promet : l'enquête ne saurait être trop minutieuse. — Le VIIe chapitre du Bouddhisme de M. E. Hardy, est, jusqu'à présent, ce qu'on a écrit de plus solide sur le sujet. Nous avons parlé jadis, ici même, des travaux de M. Aiken et de M. von Eisinga.

Je ne vois pas pourquoi l'*Itivuttaka* est appelé le « Logia Book ». Recherche d'un parallélisme tout superficiel. Rien n'est moins « évangélique » que l'Itivuttaka.

(3) *A Buddhist Genesis*, Monist, 1904, January. Traduction de Dīghanikāya, 27, d'après l'édition siamoise, — texte connu par les sommaires de Sp. Hardy (Manual, 63), de Beal (Four Lectures, p. 151-155), de Rhys Davids (Dialogues, p. 105) et de Rockhill (Life of the Buddha), d'après le Vinaya-vibhāga des Sarvāstivādins (1).

Le texte pāli correspond au Mahāvastu I, 338-348, pour l'ensem-

(1) Voir Mahāvastu, I 615, qui signale encore d'autres sources (Beal, Catena 109).

ble, mais les divergences de mots et de phrases sont, dit le traducteur, nombreuses. Deux seulement sont signalées : « D'où l'origine du rite, maintenant incompris, qui consiste à jeter, dans les cérémonies du mariage, un bâton, une motte de terre ». Telle est la version du Mahāvastu, correcte. Le pāli porte : « C'est pourquoi, quand on exécute une meurtrière, quelques personnes jettent de la poussière, d'autres des cendres, etc » (1). — C'est toujours pour nous une grande joie de constater la supériorité des textes du Nord sur ceux de Ceylan. — La seconde divergence semble en défaveur du Mahāvastu, I 338. $_{18}$. « Les êtres tombent du monde des dieux Ābhasvaras et viennent ici-bas (*icchatvam āgacchanti*). Ils sont doués d'une lumière propre, ils vont dans l'espace ; ils se nourissent de joie, ils sont fixés dans le bonheur (sukhasthāyin), ils se meuvent comme il leur plait ». Le texte pāli ignore cette dernière qualité : et M. Edmunds soupçonne, fort ingénieusement, qu'elle a été suggérée par la mauvaise lecture prācrite *icchatvam āgacchanti* pour le pāli *itthattvam*. Ceci ne me paraît pas évident. Quelle que soit l'origine, discutée savamment par M. É. Senart, de la forme *icchatva* (Mhv. I, p. 417 : *iccha* d'un adjectif **itthya* de *itthaṁ*), je ne vois pas comment elle pourrait fournir l'idée de « se mouvoir à son gré ». Il faut noter que le Mhv., III, 447. $_{8}$, présente la forme correcte, que nous lisons aussi Abhidh. k. v., Ms. de la Société Asiatique, fol. 323 b. 4 : peut-être s'agit-il simplement ici, contrairement à l'avis de M. S., d'une mauvaise graphie. — La phrase qui suit immédiatement dans le pāli et qui manque dans le Mhv. : « A cette époque règnait une obscurité universelle », est injustifiable : il n'y a ni soleil, ni lune ; mais les êtres sont doués d'une lumière propre.

* * *

TEITARO SUZUKI. — *The first buddhist council*, avec une préface de M. A. J. Edmunds (Monist, 1904, Janvier, p. 253-283).

Mémoire fort intéressant, d'après onze sources chinoises (notamment les Vinayas), sur les divers épisodes du premier concile ;

(1) Monist, Janvier 1904, p. 212, note.

mémoire écourté, mais qui promet une grande abondance d'informations et satisfait déjà la curiosité sur bien des points. Comme le remarque M. Edmunds, instigateur et directeur de ce travail, il est du plus haut intérêt de connaître les traditions des sectes anciennes ; et si le lecteur se rappelle les recherches de Minayeff sur le premier concile (1) ; l'indigence relative où nous nous trouvions alors, n'ayant à peu près à notre disposition que la légende contenue dans le Vinaya pāli et les renseignements de Beal d'après les Dharmaguptas, il saluera avec reconnaissance la Revue, parfois moins bien inspirée, qui nous apporte le sommaire authentique des légendes propres aux Mahīçāsakas, aux Sarvāstivādins, aux Mahāsāṁgikas et à certains groupes au moins du Mahāyāna. On voit que les canons des diverses sectes sont très voisins les uns des autres, — on s'en doutait ; — ce qui est plus important, c'est l'extrême variété, à peine soupçonnée par Minayeff, des détails relatifs aux principaux épisodes du concile, épisodes fort bien divisés et caractérisés par M. Suzuki, 1, Circonstances qui provoquent la réunion ; 2, Exclusion d'Ānanda ; 3, Fautes d'Ānanda ; 4, Convocation de Gavāmpati ; 5, Opérations du concile ; 6, Incident de Purāṇa. Sans entrer dans le détail, — d'autant plus que l'auteur développera sans doute ce si curieux exposé, — n'est-il pas curieux que les Sarvāstivādins placent dans la bouche d'Ānanda des sūtras que celui ci a entendu prêcher dans le palais des Nāgas ? Ānanda, prototype de Nāgārjuna, c'est une révélation inattendue. — De même, les Sarvāstivādins et les Mahāsāṁghikas se rapprochent du Mahāyāna en parlant, à l'exclusion des autres sectes du Petit Véhicule, de la convocation inutile de Gavāmpati, qui passe du ciel dans le nirvāṇa en apprenant la mort du maître. — L'omission des livres d'Abhidharma dans la tradition des Mahīçāsakas et des Mahāsāṁghikas, la mention d'un Dharmapiṭaka qui comprend tout ce qui n'est pas Vinaya, sont aussi à retenir.

L. V. P.

* * *

(1) Chapitre II des Recherches. — Beal, mémoire du Congrès de Vienne.

* * *

Some contributions to the study of the Śikṣāsamuccaya from the Chinese sources. (Continuation.)

184. 14, 15. abhinirhārābhṛtād autsukyāt. « He pushes forward strenuously » (XXIX 5 a). This is a loose rendering. As to the word abhinirhāra Hiouen thsang renders it often ' causing to come out, calling forth', which would be most exact equivalent. I-Tsing renders abhinirharati ' obtain ', as Prof. Cowell proposes for Divyāvadāna 48^{15}, 49^{13}.

186. note 1. Could we not suppose an original reading paraśuyo° ; r and l being sometimes exchanged ?

189. 5, 6. « Although he reads great many sūtras (1), (if) he, presuming on his extensive learning transgress his vow (2), he cannot, through his extensive learning, be free (3) from the affliction of the hell arisen from the violation of the vow (4) » (XXXIII 8 b). The reading would be something like :

kiyad bahūn dharmaparyāyu[1] dhyeyā[2] śīlaṃ na rakṣeta śrutena[3] mattaḥ[3]

na bāhuśrutyena sa śakyu trāyituṃ duḥśīla yena vrajamāna durgatiṃ. (cf. Add. Notes 189. 5 ; 189. 6.)

190. 6. apramāṇākāraṃ. According to 54^b and XXV 56^b read apramādāk° [and so the Tib., 118 b.].

190. note 2. Here Mahāyāna-books in general are meant in contrast to the Hīnayāna-piṭaka.

190. 17. satvâdhiṣṭh° According to 55^a and XXV 56^b read tatvâdhiṣṭh (= tattvādhiṣṭh°). [and so the Tib.]

1. Acc. pl. 2. ? For adhyeyāt ? 3. So correctly in Samādhirāja (Cal. ed.) p. 30^{22}.

190, 5-191. 2. The difference of 80 ākārās in the three texts is as follows :

Skt. text	54b—55a.	XXV 56b—57a.
	1—4	
5		6
6		7
7	0	5
8	9	8
9	8	9
0	9 (free from name and marks)	0
	10—30	
0		31 (hearing the meaning)
31		32
0		33 (hearing deportment (!))
32		0
33		34
34		35
35		36
36		37
37		38
38		39
40		41
41		42
42		43
43		0
	44—52	
53		53, 54, 55
54		56
55		57
56		58
57		59
58		0
59		60 (Protection in good and bad places)
60		61
61		62
62		63
63		64
64		65
65		66
66		67
67		68

68	69
69	70
70	71
71	72
72	73
73	74
74	75
75	0

76—80

In the present text occurs twice (190. 6 & 14) gauravākāram apparently by mistake.

191. 12. artha-gaty-anugamatā. « Clearly understanding the sense » (55^a) seems to confirm the editor's correction.

192, note 2. The Chinese had no addition, but the quoted Chinese text (XXV 65^b) agrees with the Tib.

194. 2. mamântike ceti praduṣṭa-cittā. « Though he would be abused yet he ought not to think of retribution » (XXXIII 9^a). Apparently the Chinese translator had a different reading.

197. 10. utkarṣayitavyaṃ. « Should be praised » (56^a). Cf. ātmotkarṣaṇā ' self-exaltation ' in the Bodhisattvabhūmi and ukkaṃso in Childers.

197. 13. saṃvega. « Disgust » (36^a, LXIX 28^b). This is the usual equivalent of udvega. udvega (or saṃvega) — dharma denotes the Hīnāyana-doctrine emphasizing the quitting the world, contrary to the Mahāyānist teaching to remain in the world and attain to Buddhahood.

199. 8. poṣo. « nourisher » (56^b). This is one of those 16 wrong views relating to the existence of individual. Enumeration of these 16 views often occurs in Prajñāpāramitā-text, e. g. Śatas.-Prajñāp. (Calc. ed.) 120_8—121_4 with two omissions. The editor's note ' a prakritic form ' I cannot understand.

[' Prakritic ' denotes a quasi- Sanskit form affected by Prakrit ; in spite of the Chinese (and Tibetan gso-ba ' nourisher ') it seems to me that the world is probably a by-form of puruṣa ; cf. Pāli posa. — C. B.] puruṣa is another one of those 16 heretical views. See M. Vyutp. § 207 and Satas.-Prajñāp. l. c.

201. note 3. According to the Chinese (XVII 66 b) and perhaps the Tibetan readings, the marginal addition should be taken

into the text and the MS. reading 'bhirāddhā (note 4) must be preserved. Read nâvadhyāyiṣy° instead of nâvadhāyiṣy°.

202. 16. samāh°. . . [na] vijahāti. 57ª simply samāhitâvasthāṃ na vijahāti.

203. 5. Read asadbhūtān.

204. 4. Read cakra-bhramī.

207. 12. ūrjyamānasya. « Floating » (58ª). The reading of B. (note 2) uhyam° would be right.

210. 3. Bhagavatyām. This extract is taken from the Pañcav. — P. (Cambridge MS. Add. 1629, leaf 92ᵇ 5 et seq.)

» 8. mūtoḍī. The Chinese (LXIV 64ᵇ) equivalent agrees with the Tibetan.

211. 13. śroṇi-kaṭāhakaṃ. « Pelvic bone » (LXIV 65ᵇ). ' kṭāhâsthīni ', Pañcav.-P.

213. 4. According to the cited text (II 15ᵇ) the reading would be : vā | pe | evaṃ spraṣṭavyā dharmā. śabdā gandhā rasā would have been originally a marginal note referring to the word pe and then have been taken into the text by a scribe.

214. 7. bodhisatvānāṃ. 59ª reads with the MS. bodhisukhānāṃ, but II 15ᵇ and VII 78ᵇ reads bodhi-mukhānāṃ ; the latter would be right.

214. 14. acirahita- Misprint for avir°

220. 14. anuparigrahaṃ. « Holding together » (CCLX 92ª).

221. 2. naḍa-kalāpa. « A bundle of reeds » (CCLX 92ª) This simile occurs several times in the Abhidharma-books denoting an union of mental and physical elements depending on each other.

— See Abhidham. s. (J. P. T. S. 1884) VI. 8 ; Sam. N. II. 114 ; Bodhicaryāv. p., fol. 169ª init. and § IX, 102. (L. V. P.)

» sāsravaṃ. « Furnished with the flowing out » (60ª). The « flowing out » is an epithet of kleśa, very often wrongly spelt sāśrava.

222. 3. 4. catvāro 'rūpiṇa upādāna-skandhāḥ i. e. vedanā, saṃjña, saṃskārāḥ and vijñāna are called simply nāma, both catvāri mahābhūtāni (constituent elements) i. e. pṛthivī, ap, tejas and vāyu and all constituted matters are called rūpa. The sense would be : catvāro 'rūpiṇa upādāna-skandhās tan nā-

ma | rūpaṃ catvāri ca mahābhūtāny upādāya rūpaṃ | rūpaṃ tac ca nāmaikadhyam abhisaṃkṣipya tau nāma-rūpam.

„ 10. upakleśās. Vasubandhu explained the upakleśa (accompanying troubler) as applicable both to the principal troubler (rāga, dveṣa &c.), and to the accompanying troubler (āhrīkyânapatrāpya &c.), and in the former case because it accompanies the mind, and in the latter case because it accompanies the principal troubler.

230. note 2. The Chinese is the same as the Tib.

232. note 1. In Pañcav.-P. 127ᵃ 12 occurs also prabhaṅgura, which is rendered by Hiouen Thsang « quickly breaking down ».

233. note 6. This extract is made from Nanjio 23 (43) not from the Ratnacūḍa.

235. 4. ālambanam. This word denotes all conceivable objects either by the pañca-vijñāna or by the mano-vijñāna. The Chinese equivalent means ' what is to be climbed upon or rested on (by the ṣaḍvijñāna) ' Cf. Pāli ārammaṇam.

236. 15. poṣo. See my note on the same word at p. 199. 8.

237. 7. parakelika. In the Lalitavistara (Lefmann ed.) 175. 20. read parakeraka with A in the note 4. « Like a thing borrowed » (LVII 24ᵃ). As I learn from Prof. Leumann this is from paraka with a suffix era just as śrāmaṇera from śramaṇa.

237. 8. Read pralopa-dharm°.

240. note 7. Here ends chap. XIII also in the Ch. version.

243. 15. bhagavatyām. The Ch. Pañcav.-P. (LXIV 6ᵇ) agrees well to the present passage, but the corresponding Skt. text (Cambridge MS. 17ᵃ) varies greatly.

244. 3. ārāgayitukāmena. Hiouen Thsang renders it « if one wishes to be familiar with and near to » (LXIV 6ᵇ).

246. 4. Īsādhārā. Chinese equivalent is « carrying shaft or shaft carrier ». In Haribhadra's commentary on Aṣṭ.-P. (M. S. Lévi's MS. f. 82ᵇ 7) occurs also Īṣādhāra, which would be correct form.

247. 14. aṅguli-sneha-mātram. « It wets only one side of a finger » (XV 67ᵃ).

248. 6. upāttaṃ. « Insensible » (63ᵇ). This is said in contrast

of upāttaṃ « sensible » above line 3. Both from the Ch. and from the context it must be corrected to anupāttaṃ.

250. 14. prasāda. « pure matter » (64[a]) Vasubandhu said « the pure matter, which is to be rested on by their (corresponding) vijñāna is called the five roots (pañcêndriya) of the eye etc. » (Abhidharmakoṡa = CCXXII 95[a]). These indriyāḥ are called paramārthendriyāḥ corresponding to the five sensational nerves. The Tib. ṅaṅ-ba should be understood here in the first sense ' essentiality ' given by Jäschke.

253. note 3. I cannot see the necessity of changing the MS. reading °kam dvay° ; aupapattyaṃṡika and dvaya-pratyaya refer to prathama-vijñāna.

256. 2. Read : rūpa-vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānānāṃ.

260. 4, 5. « There is neither being nor sorrow, therefore there is nobody to be saved (1) ; having thrown away the sorrow of (our) mind we obtain joyful great ecstasy (2) ». (XV 33[b]. XXI 42[a]). The MS. reading satvo naiva would be right and the rest of the line : na duṣkha ṡakyu (or ṡakya) muninā yasyâpanītuṃ dukhaṃ.

» 10. « The Well-gone (Sugata) spoke always : ye exercise the learning of the remembrance, that is meditating on the right remembering place of the body » (XV 34[a]). Preserving the MS. reading except bhāvanāḥ which is to be changed to °nāṃ we can read : uktaṃ co sugatena : « bhāvayath' imāṃ kāyaṃgatāṃ bhāvanāṃ ».

261. note 1. In Buddhist literature ' savāsana ' or more generally ' savāsanā ' means : ' furnished with the influence (or impress) of the habit (of the kleṡa) '.

» 2. Read : sarve ti (for te) ṡūnyā muneḥ (?)

259. 10—264. 2. The Chinese order of the quotations is much transposed, thus :

1. 261. 4—262. 11. rendered prosaic with some omissions.
2. 263. 9—264. 2.
3. 263. 1—8.
4. 262. 12—14.
5. 259. 10—261. 3.

Additional Notes p. 412. 23. must be deleted.

261. 15. The Chinese quoted work renders the whole quotation (yad vadasi up to 262. 11) metrical. [Cf. 262. n. 2]

263. 3-6. The Ch. (L 51[a]) agrees with the reading of the Sikṣās. not with the Bodhic.-ṭīkā.

„ 3. bodhisatvaḥ āha. A daṇḍa between these two words should be deleted ; Nirārambha is the name of a Bodhisattva.

263. 9. « The eye does not emulate colour (or matter), the esar does not emulate sound etc. the mind does not emulate dharma » (65[b]). The reading would be : cakṣū rūpeṣu na raṇati | śrotraṃ śabdeṣu | yāvan mano dharmeṣu.

„ 10. Read : kathaṃ cakṣū rūp° hi cakṣū rūp°.

„ 11 „ mano dharm°.

U. Wogihara.

COMPTES RENDUS.

The Prabandhacintāmaṇi, composed by Merutuṅga, translated from the original sanskrit by C. H. Tawney. — Calcutta, 1899 (Bibliotheca indica).

Les légendes jaïnas flattent la curiosité. C'est la raison de leur succès. L'époque est déjà lointaine où Weber et M. Th. Aufrecht firent connaître les premières. L'intérêt qu'avaient suscité ces publications redoubla lorsque M. H. Jacobi édita ses *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshṭrî* (Leipzig, 1886). Ce petit livre compact était, en effet, le premier recueil systématique de nouvelles jaïnas, extraites du commentaire de Devendra sur l'*Uttarādhyayanasūtra*. Dès lors, ce nouveau domaine de la philologie hindoue était ouvert aux recherches scientifiques. Il fournit à MM. Leumann et Pavolini le sujet des belles études comparatives que l'on sait. En même temps, l'attention était agréablement attirée sur la religion jaïna ; car, comme le disait Bühler, dont M. Tawney rappelle les paroles (p. vi), « the objects with which the Caritas and Prabandhas were composed, were to edify the Jain community, to convince them of the glory and power of the Jain religion, or, in cases where the subject is a purely secular one, to provide them with an agreable entertainment ».

Les récits de Devendra rassemblés par M. Jacobi ne présentaient qu'une unité superficielle : celle d'être dus à un même auteur. Il en est autrement du *Prabandhacintāmaṇi*. Il s'agit ici d'un ouvrage composé de propos délibéré par Merutuṅga, un jaïna de marque, qui vivait au moyen âge, au commencement du XIVe siècle de l'ère chrétienne. Le texte était déjà connu par l'édition de Rāmacandra Dīnānātha (Bombay, 1888). Mais, sous cette forme, il n'était

accessible qu'aux indianistes. M. Tawney l'a rendu presque populaire en une traduction exacte au point que les critiques les plus sévères y trouveront difficilement des taches, et si élégante qu'on en interrompt à regret la lecture. Nul mieux que lui d'ailleurs n'était indiqué pour cette tâche. Ses versions du *Kathā Sarit Sāgara* (1880-87) et du *Kathā Koça* (1895) l'y acheminaient en quelque sorte. Les folk-loristes et les historiens des religions, voire même les simples amateurs de légendes ne sauraient manquer de lui en être reconnaissants.

Tout en exprimant sa « respectful admiration » (p. xix, note 2) pour l'édition de Dīnānātha, M. Tawney a surtout établi sa traduction d'après trois manuscrits appartenant, l'un au Gouvernement de Bombay, et les deux autres à l'India Office. Grâce à ces documents, il lui a été possible de retrouver en bien des endroits la leçon la plus vraisemblable et la plus rigoureuse. En outre, dans des notes copieuses, insérées au bas des pages et dans de riches corrigenda et addenda (p. 205-215), il a suggéré d'utiles et intéressantes comparaisons avec d'autres récits analogues à ceux qu'il traduisait.

Trop souvent, les légendes ou nouvelles sont œuvre de pure imagination. Ce n'est pas tout à fait le cas de celles rapportées par Merutuṅga. « The Prabandhacintāmaṇi belongs to a class of compositions, the existence of which does, to a certain extent, blunt the edge of the reproach frequently directed against Sanskrit literature, that, with the single exception of the Rājataraṅgiṇī, there is to be found in it no work meriting the title of history. » Ainsi débute la longue introduction (p. v-xx) que M. Tawney a jointe à son travail et qui mérite d'être étudiée avec soin. A la lumière des principaux écrits de Bühler sur les jaïnas et du livre de Miss Duff sur la Chronologie de l'Inde, il examine, en effet, la valeur des récits de Merutuṅga au point de vue historique et en dégage les événements qui ont pu réellement s'accomplir. Il résulte de cette investigation que les quatre premiers chapitres du *Prabandhacintāmaṇi* rappellent un certain nombre de *realia*. Il n'en est pas de même du chapitre V qui traite de sujets variés. « Many of the tales, dit M. Tawney (p. xix), belong to the great mass of edifying anecdote that seems to have been at the disposal of the

Jain community, consisting principally of old Indian legends, skilfully adapted by Jain teachers for the moral improvement of the faithful. »

Les légendes rapportées par Merutuṅga se diviseraient donc en deux catégories : celles qui auraient pour point de départ un fait historique, et celles qui appartiendraient au folk-lore indigène. Cette double origine permet d'expliquer à peu près toutes les légendes jaïnas. Pas toutes cependant. Car, en plus d'une occasion, les maîtres jaïnas ont emprunté les récits brâhmaniques et les ont refondus, pour ne pas dire travestis, en les adaptant à leurs doctrines. C'est ainsi que nous ont été conservés un Rāmāyaṇa jaïna et deux Mahābhārata, l'un en 18 chants, l'autre en 25.

L'intérêt général que présente le *Prabandhacintāmaṇi* est plus considérable qu'on ne se le figurerait volontiers. La littérature sanscrite est accoutumée au merveilleux ; elle vit de symboles et de métaphores. Sans doute, ces deux éléments ne font pas défaut dans l'œuvre de Merutuṅga. Ainsi, dans la légende de Vikramāditya, sous prétexte de rêves, il est question de divinités qui apparaissent ; par exemple, p. 9, le Courage se manifeste sous l'aspect d'un certain « noble-looking man, of a celestial radiant form ». Ailleurs, p. 135, on lit cette phrase : « But the servant, perfumed with the sweet savour of the minister's pious aspirations, as a mean tree by the proximity of a sandal-wood tree, ... » Mais, en général, les légendes, telles que les rapporte Merutuṅga, sont plus humaines que les récits brâhmaniques du même genre. Les épisodes se déroulent sur terre plus souvent qu'aux cieux et les acteurs qui les jouent ne dépassent pas trop notre envergure. C'est pourquoi il se dégage de ces nouvelles un charme pénétrant et communicatif. Ce charme, dit M. Tawney (p. vi), elles le perdraient à demi si elles étaient analysées ou paraphrasées. Aussi a-t-il trouvé l'art de nous le rendre tout entier, grâce à son élégante et intégrale traduction.

A. Guérinot.

* * *

E. Lunet de Lajonquière, chef de bataillon d'infanterie coloniale. *Inventaire descriptif des monuments du Cambodge.* Publications de l'École française d'Extrême-Orient. Paris, Imprimerie nationale. E. Leroux, 1902. CV-430 p., gr. in-8°.

L'Inde, qu'ont pénétrée tant d'invasions, ne s'est pas, de son côté, renfermée chez elle. On sait quelle propagation religieuse elle a répandu sur l'Asie. Son langage même a débordé par delà l'Himâlaya : la découverte du manuscrit Dutreuil de Rhins, d'autres encore, celles notamment, si brillantes, dues aux récentes fouilles du Dr Stein, en ont démontré l'existence en plein Turkestan chinois aux premiers siècles de notre ère. D'autre part, vers cette même époque, il se propageait dans la direction du sud-est, aux îles de la Sonde, en Indo-Chine, toute une civilisation apportée de l'Inde, et dont le Cambodge, en ce qui le concerne, nous a gardé le souvenir historique par des monuments dont les plus anciens vestiges peuvent remonter au 6e siècle de notre ère, dont l'art battait son plein vers le 10e : ils font l'objet du présent livre.

L'ouvrage répond exactement à son titre : c'est à la fois une nomenclature et une description méthodique des anciens monuments répartis sur le territoire cambodgien, il faut entendre le Cambodge actuellement français. La description n'est pas détaillée au même degré pour tous. Là où l'auteur est en présence d'un monument suffisamment connu, ce qui est le cas pour les plus considérables, il passe plus rapidement sans répéter ses devanciers : son but était de compléter, et il l'a fait avec une exactitude consciencieuse qui rétablit la vérité sur nombre de points, et nous livre une importante moisson de résultats nouveaux. De ces derniers je signalerai la description du groupe très intéressant, et jusqu'à lui presque ignoré, des quinze monuments de Sambuor.

Une introduction est consacrée à l'étude générale des monuments : disposition et orientation des temples, procédés de construction, décoration, etc. Sans y entrer dans les débats que suscite l'étude des comparaisons et la recherche des origines, tout en accordant d'autre part leur juste place aux réflexions et conjectures, l'auteur se tient généralement sur le terrain des faits. Il les expose de la façon la plus nette et la plus précise. Netteté et précision sont du

reste la marque de tout le livre. C'est plaisir de suivre ces pages où l'exposition demeure constamment limpide, appuyée d'ailleurs sur des plans de clarté parfaite, insérés dans le texte. L'ouvrage, il est vrai, ne contient pas de cartes : pour l'emplacement des monuments décrits par l'*Inventaire*, dans son investigation en zig-zag du sud au nord, on devra recourir à l'*Atlas archéologique de l'Indo-Chine*, publié par le même auteur.

Les restes archéologiques du Cambodge consistent principalement d'édifices religieux : ceux-ci remplissent donc surtout l'*Inventaire*. Quelles que soient les étapes que l'art ait parcourues de l'Inde à cette région, quelles que soient aussi les modifications particulières, dues aux influences locales, qu'il y ait pu, en dernier lieu, subir, on doit s'attendre à retrouver dans les édifices en question des traits communs avec les temples de la contrée qui implanta au pays où ils furent construits sa religion et sa culture. Et, de fait, à l'état développé, pris dans sa substance, un temple cambodgien, tel que le montre l'auteur, avec son sanctuaire auquel s'ajoute un porche que précède à son tour une nef à colonnes, nous représente assez bien le temple hindou : le sanctuaire est le garbhagṛha de l'Inde, le porche équivaut à l'antarāla, la nef au maṇḍapa. Certains procédés de construction semblent, aussi, communs aux deux pays. Les dômes des maṇḍapas s'élèvent par encorbellement, comme les voûtes cambodgiennes. Les pieds-droits cambodgiens, ainsi que l'a constaté M. L. de L., ceux du moins construits en briques, sont triples : ils comprennent, en effet, le plein du mur et deux parements, l'un extérieur, l'autre intérieur, lesquels reçoivent les sculptures : on trouve dans les sanctuaires de l'Inde des pieds-droits doubles, où le mur extérieur reçoit seul les motifs d'ornementation. Je n'insiste pas sur ces derniers détails : je reviens, par contre, sur ce que je disais tout à l'heure de l'analogie, quant à la disposition d'ensemble, des temples cambodgiens et hindous. Elle me semble, en effet, indiquer la réponse à une question que pose l'auteur au sujet des dharmasabhās.

La dharmasabhā nous est présentée, dans les écrits buddhiques, comme la salle de réunion où s'assemblaient les moines pour conférer de matières religieuses : dans la dharmasabhā le Buddha vint bien souvent s'asseoir sur le « siège ornementé de la Loi », il y

instruisait ses disciples, et des profanes même étaient admis à y entendre sa parole. A l'occasion d'une remarque faite par M. Barth sur l'inexistence au Cambodge de tout vestige de la dharmasabhā, l'auteur ouvre la question de savoir si elle ne serait pas précisément représentée par la nef des temples qu'il décrit. Je crois qu'à répondre par une affirmative générale on s'exposerait à l'erreur. La plupart des temples cambodgiens nous apparaissent brahmaniques. La nef n'est autre chose que le maṇḍapa. C'est là que le peuple prenait place. On y faisait les actes du culte qui n'ont pas lieu dans le sanctuaire : lectures, danses, et le reste. Que dans des temples buddhiques construits sur le modèle des temples brahmaniques, ou dans ces derniers adaptés au buddhisme, la nef, en dehors de sa destination de local pour le peuple et pour certains actes du culte, ait pu servir encore de dharmasabhā, je le veux bien : mais rien n'indique cet usage, et en tout cas il ne fut ni le seul, ni le principal, ni celui en vue duquel il semble qu'on l'ait érigée.

Brahmanisme et culte, à degré inégal il est vrai, des trois divinités du groupe trimūrti, buddhisme mahâyâniste s'implantèrent, avec l'immigration hindoue, au Cambodge. Le buddhisme du petit véhicule ne semble y avoir fait de progrès sérieux que plus tard, dans la dernière partie de notre moyen-âge, mais son progrès fut alors tel qu'il s'est entièrement substitué aux religions venues de l'Inde qui prospérèrent avant lui. Entre ces cultes se produisit-il jamais quelque conflit violent ? Adoptant une opinion dont déjà, il y a une vingtaine d'années, Moura se faisait l'écho dans *le Royaume du Cambodge*, M. L. de L., tout en déclarant le fait peu conforme aux doctrines du buddhisme, met au compte de celui-ci certaines mutilations subies par les monuments brahmaniques : une réaction religieuse, pense-t-il, causa ce vandalisme. Le fait de mutilation intentionnelle est indiscutable. A Praḥ Theat Praḥ Srei, une figure de divinité est enlevée au ciseau (p. 150). Une autre, à Chöng Ang (p. 140). A Praḥ Khan, plus de deux cents (p. 243). A Prasat Pram, dans beaucoup de sculptures « les divinités brahmaniques ont été enlevées au ciseau, toute la partie décorative ayant été respectée » (p. 326). A Phnom Praḥ Bat, le personnage central d'un linteau décoratif « a été retouché et transformé en

Buddha ; en outre, le côté droit du panneau a été profondément fouillé, pour enlever les images des divinités brahmaniques qui y étaient représentées, et on a sculpté à leur place des ornements en feuillages » (p. 125). Un peu partout, mutilation des statues brahmaniques. La volonté de détruire est manifeste : quelle fut la part du buddhisme dans tout cela ?

Ce n'est pas, je pense, au buddhisme mahâyâniste qu'il serait juste d'attribuer une action violente contre les autres croyances hindoues. Le mahâyânisme, en effet, tendait bien plutôt de lui-même à se fondre dans leur masse ; et d'autre part, encore que les inscriptions nous le montrent plus favorisé parfois de telle haute protection, il n'y apparaît pas que les cultes différents aient eu à se plaindre de quoi qui ressemblât à une persécution. Et s'il arrive aussi qu'elles nous parlent de liṅga brisé par un général en révolte, Kaṃvau, rien ne nous dit que le buddhisme ait pris la moindre part à l'aventure. Le mahâyânisme me paraît donc ici hors de cause : eût-il à sa charge un fait tel que celui signalé plus haut à Phnom Praḥ Bat. Car un monument d'abord destiné à une divinité hindoue pouvait fort bien être attribué au buddhisme, et même, pour affirmer le caractère de la destination nouvelle, certains motifs de décoration pouvaient être effacés et transformés, sans nulle révolution religieuse dans les sentiments de gens qui, honorant à la fois tel dieu et le Buddha, demeuraient libres de se porter davantage, suivant les circonstances, vers l'un, puis vers l'autre, sans pour cela rompre le moins du monde avec le premier.

Il convient de distinguer, en effet, ce qui se peut justifier par une vue d'adaptation, comme dans le cas précité, ce qui ne semble relever que de la malveillance, comme dans le bris des statues ou le grattage visiblement inutile d'une sculpture. Que, pour en venir à lui, le buddhisme du petit véhicule ait adapté, cela va de soi. Mais à lui aussi j'hésiterais beaucoup à attribuer des dégradations sectaires. Ce n'est certes pas le soin qu'il s'est actuellement donné de recueillir et d'abriter les vieux restes des statues bramaniques qui peut nous faire soupçonner un pareil vandalisme, ni, pour nous contenter d'exemples pris dans l'ouvrage dont il s'agit, des indices d'une tolérance plus large encore tels que sont : le liṅga au pied de la statue du Buddha dans la pagode moderne de Yeai Pou

(p. 45), les deux autres conservés dans celle de Prasat Ampil Rolöm (p. 261), le linteau portant l'image de Çiva sur Nandin dans celle de Phnom Kong (p. 64), les divinités brahmaniques du *chedei I* de Praḥ Theat Praḥ Srei (p. 149), les statuettes brahmaniques mêlées aux buddhiques sur l'autel de la pagode de Chean Chum (p. 3). Et par ailleurs le buddhisme ne nous apparaît pas dans son histoire comme un destructeur sans merci des images du panthéon hindou. Si donc, étant donnée l'universalité du désastre des statues bramaniques, il fallait à cet effet général une cause qui le fût également, c'est autre part que je voudrais la chercher. N'y aurait-il pas lieu de songer à une secte dont le fanatisme est assez avéré, à ceux qui, notamment dans l'Inde, ont tant honoré Allah par le saccage au nom de son prophète ? Dans le cours du dix-septième siècle un prince musulman règna nombre d'années au Cambodge ; n'est-ce pas à son règne que revient la responsabilité de cette ruine ? Il est vrai que, dans ce cas, les statues buddhiques ne durent pas être épargnées : mais celles-ci avaient encore des fidèles pour les préserver ou tout au moins les rétablir : et s'il faut cependant des images mises en pièces, nous savons, l'auteur lui-même en cite des exemples, qu'il se trouve au Cambodge plus d'un buddha brisé.

Je ne puis, par contre, que m'associer à l'opinion de M. L. de L. sur les causes qui ont produit l'inachèvement de tant de monuments, le plus grand nombre, assure-t-il, du Cambodge. Il y voit le résultat d'accidents indépendants de la volonté du fondateur : « sa mort, son déplacement voulu ou ordonné, des guerres, etc. », non le fait d'une résolution arrêtée sous l'influence de certaines idées religieuses, telles que la crainte de la mort à bref délai après l'exécution définitive du monument. Je ne sais rien, en effet, qui autorise une pareille hypothèse, et ne lui trouve dans les inscriptions aucun appui. D'autre part, le Cambodge avait reçu de l'Inde ses croyances, et l'Inde ne songeait pas à laisser de propos délibéré ses fondations religieuses incomplètes. Bien au contraire. Ceci est vrai, en particulier, des constructions : « qui veut posséder ces mondes que l'on gagne par les actes du culte et les œuvres pies, dit la Bṛhat Saṃhitā, qu'il bâtisse un temple. » Erection d'un temple ne dit pas érection inachevée. Ce n'est pas non plus

par des monuments imparfaits que les constructeurs de temples se fussent procuré cette gloire qu'ils songeaient, d'après les inscriptions, à se donner par leur œuvre ; désir terrestre qui, pour l'indiquer en passant, pouvait se doubler d'une pensée religieuse, car « tant dure sa gloire dans le monde, tant l'homme goûte la joie dans les cieux », dit une inscription d'Ajaṇṭā. Nous savons aussi que l'érection d'un temple faisait partie de ces œuvres méritoires, au nombre de sept, les saṃtānas, dont l'accomplissement assurait le bonheur et dans le monde présent et dans la vie future : rien là sans doute qui ne fût pour engager les fondateurs à terminer leur œuvre dans toute la mesure du possible. Car cette assurance, justement, de bonheur actuel, loin qu'ils eussent à redouter la mort, l'œuvre menée à terme, leur promettait au contraire la durée de la vie. Et de fait, là même où il s'agit d'édifices dont nous n'avons que des raisons d'admettre l'achèvement, les inscriptions nous montrent dans la croyance de l'Inde tout autre chose que la crainte de rencontrer la mort au bout de l'œuvre religieuse : c'est plus de force et une plus longue vie qu'au premier siècle (la date probable) avant notre ère, Patika, fils du kṣatrapa Liaka, attendait pour ce prince et ses enfants, donc pour lui-même, de l'érection, avec un reliquaire, d'un monastère buddhique dont il serait, je pense, par trop gratuit de prétendre qu'il entendît en faire aux moines le don, sans l'achever ; c'est, sous les hyperboles de sa rhétorique, la plus longue des vies que, quelque quinze siècles plus tard, souhaitait au roi Mokala l'inscription gravée en mémoire de l'inauguration par ce prince du temple qu'il avait bâti pour Çiva : souhait où l'on aurait tort de soupçonner une formule conjuratoire ; il n'est qu'une expression de la foi à l'efficacité des œuvres religieuses pour procurer les biens même d'ici-bas.

Le volume contient, insérées dans le texte, bon nombre d'illustrations dont il n'est que juste de reconnaître l'excellent choix. Un lapsus de plume n'a-t-il pas échappé à l'auteur dans la désignation des membres des deux personnages représentés au centre de la figure 105 ? Le linteau décoratif qu'elle reproduit est du reste fort intéressant. Sur ce linteau est sculpté, ainsi que le fait remarquer M. L. de L., le combat des deux singes Sugrīva et (je me conforme ici à la graphie de l'auteur) Bālin : les deux adver-

saires se font face ; à gauche, derrière Sugrīva, se trouve Rāma qui vient de percer d'une flèche Bālin ; à droite, derrière Bālin se tient debout un autre personnage. L'auteur ne le détermine pas : ne figurerait-il pas Lakṣmaṇa ? Celui-ci, en effet, accompagne son frère dans le récit du Rāmāyaṇa. Le goût de l'art cambodgien pour la symétrie l'aura mis comme pendant de Rāma à la place qu'il occupe. Et peut-être aussi les oiseaux au vol mêlés par l'artiste à la scène sont-ils la traduction en pierre de ce dire du même épisode qu'entre les mains du héros intervenant dans la lutte la corde d'arc eut une résonnance telle que ce fut grande panique parmi la gent ailée.

J'ajoute que le jugement de l'auteur sur la figuration humaine chez les vieux artistes cambodgiens est des plus modérés, et fort exact, à mon avis. Dénuée de qualités, elle ne l'est certainement pas : elle est loin, très loin d'être exempte de défauts, et passe trop souvent les limites du disgracieux. Il est à propos de le reconnaître, et de ne pas monter au dithyrambe là où l'œuvre en cause n'est pas plus que, par exemple, les Apsaras d'Angkor. A louer trop, on déprécie.

Quant au volume net et consciencieux qui fait l'objet de cette notice, il est de valeur à porter l'éloge. En avoir été l'instigatrice, et l'avoir publié, est pour l'Ecole française d'Extrême-Orient, de récente naissance et pourtant signalée déjà par de si utiles travaux, un titre de plus à la gratitude de tout travailleur qu'intéresse l'Inde chez elle et au-dehors. A.-M. Boyer.

* * *

Eleusinia : de quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis par le comte Goblet d'Alviella, professeur à l'université de Bruxelles, membre du Sénat et de l'Académie royale de Belgique. — 8°, vii-151 pp. Paris, Leroux 1903 (Extrait des tomes XLVI et XLVII de la Revue de l'Histoire des Religions).

« L'objet de cet opuscule », nous dit l'auteur lui-même, « n'est pas de faire œuvre d'érudition » ; ce sont seulement « quelques vues d'ensemble » sur « quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis ».

Le livre s'ouvre par le tableau d' « *une initiation à Eleusis dans les premiers siècles de notre ère* » (pages 1-28). Ce tableau est clair, complet, bien ordonné et très littéraire. M. d'Alviella y décrit la procession des mystes allant d'Athènes à Eleusis, et nous montre vers le soir, « par dessus la sombre verdure des oliviers, les marbres neigeux du Parthénon, teints en rose par les derniers rayons de soleil, découpant leurs lignes harmonieuses sur le fond purpurin des montagnes de l'Hymette » (p. 11). Le « drame mystique » est conté avec le même souci de pittoresque. — Ce tableau n'a d'ailleurs aucune prétention à l'originalité, et n'est mis là, je pense, que pour rafraîchir les souvenirs du lecteur ; mais il est, en général, exact : M. d'Alviella a lu l'article « *Eleusinia* » de *Lenormant* et de M. *Pottier* dans le Dictionnaire de *Saglio* et le deuxième Mémoire de M. *Foucart* sur Eleusis (1).

Les trois problèmes sur lesquels porte spécialement l'étude de M. d'Alviella sont les suivants :

1) Quelle est l'origine des mystères et quelles sont les principales étapes de leur évolution ?
2) Quels rapports ont-ils eus, au cours de leur histoire, « avec les grands systèmes de philosophie grecque » ?
3) « Quelle a pu être leur action sur la formation de la liturgie chrétienne » ?

D'après M. d'Alviella, le fond des mystères d'Eleusis est un ensemble de rites agricoles « dont on retrouve la trace dans le folk-lore de tous les peuples Indo-Européens » (p. 37). Pour tous ces peuples, chaque exploitation rurale « a son génie qui personnifie l'ensemble des épis ou des plantes. Ce génie est conçu tantôt sous la forme d'un être humain, tantôt sous celle d'un animal », jument, génisse, porc, chèvre, coq ou serpent (p. 38-39). Déméter est l'un de ces génies agricoles ou de ces « *mères du Blé* ». A l'origine, il y en avait « autant que de champs cultivés », mais, par suite de leur ressemblance, « l'Unification des Mères du Blé » se

(1) M. d'Alviella l'appelle par inadvertance : *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis* : c'est le titre du 1er mémoire (Paris 1895). Le 2e est intitulé : *Les Grands mystères d'Eleusis : Personnel, Cérémonies* (Paris 1900).

fit en Grèce « au profit du génie local qui s'appelait *Déméter* » (p. 46-47). « Dans le culte de Déméter, c'est la forme anthropomorphique qui a seule survécu » ; mais à voir la Déméter-jument de Phigalie, la Déméter-génisse de Corcyre, la Déméter-truie d'Eleusis, on reconnaît sans peine, sous ces différents attributs, d'anciennes « Mères du Blé » qui étaient des animaux (p. 42-46). Comme toute chose, ce génie de la moisson est destiné à périr : il faut le rajeunir, et l'obliger, — en sacrifiant l'être sous lequel il s'est incarné, — à rentrer dans la moisson prochaine : cette forme rajeunie, c'est la « *fille du Blé* », c'est Koré (p. 39-40). Le renouvellement du génie de la Moisson après la stérilité de l'hiver, s'est traduit dans la mythologie grecque par les aventures de Déméter et de sa fille, mais la légende se retrouve identique, — encore qu'un peu simplifiée, — chez les Potowotomies de l'Amérique septentrionale (p. 48-50) ; et les mystères d'Eleusis ont dû être à l'origine quelque chose comme « les *medecine-danses* » des Peaux Rouges (p. 32-34). Ces rites étaient d'abord la propriété de quelques familles (Eumolpides et Kéryces) : « la fertilité exceptionnelle de leurs campagnes dut exciter de plus en plus l'admiration et l'envie de leurs voisins » qui demandèrent à y être admis. Les *sacra gentilicia* étaient transformés en Mystères (p. 54-59). Mais comment ces Mystères, qui étaient primitivement tout agricoles, nous apparaissent-ils dès le VIIe siècle (époque de l'hymne à Déméter) avec un tout autre but : celui d'assurer à leurs adeptes le bonheur dans la vie future ? (p. 60). Comment l'initiation est-elle devenue une régénération ? (p. 62-64). Comment les conceptions de l'eschatologie grecque, — encore si sombres dans la poésie homérique, — sont-elles devenues à Eleusis plus confiantes dans l'au-delà ? (p. 67-71). D'où vient cette connaissance si précise de la topographie infernale qui y est donnée aux initiés ? (p. 73-75) Expliquer ce changement par le symbolisme latent des rites agricoles, — le grain de blé devenant l'emblème de la vie humaine, — c'est déjà supposer le problème résolu. Mieux vaut ici, — sans toutefois admettre l'identité d'Isis et de Déméter, — recourir à des influences égyptiennes, transportées en Grèce par les courtiers Phéniciens (p. 72-73, 77-78). Enfin, « la notion de pureté rituelle fut la brèche par laquelle l'idée morale pénétra dans l'Eschatologie des Mystères » (p. 78-83).

J'ai résumé la théorie de M. d'Alviella en essayant d'y apporter quelque clarté, car l'exposé en est souvent confus, et l'enchaînement des idées y échappe quelquefois. C'est du reste la partie la plus personnelle de l'ouvrage. M. d'Alviella semble très familier avec tous les maîtres du folk-lore : Frazer, Lang, Mannhardt, Robertson Smith, etc. Lui-même, folk-loriste distingué, avait déjà publié un travail sur « les Rites de la Moisson et les commencements de l'Agriculture ». Il se trouvait donc bien préparé pour étudier à ce point de vue les mystères de Déméter. De fait, dans ces deux chapitres, les rapprochements piquants et inattendus, — trop inattendus parfois, — les éclaircissements ingénieux ne manquent pas. C'est ainsi que pour rendre raison des παῖδες ἀφ' ἑστίας, dont jusqu'ici on ne s'expliquait la présence que très imparfaitement, — M. d'Alviella propose une hypothèse qui mérite, je crois, qu'on s'y arrête (p. 65-67). Comme Auguste Mommsen (Feste der stadt Athen, p. 274) il rattache « les enfants du foyer » au mythe de Démophoon, mais il explique le mythe par l'usage et y voit « une survivance de l'époque où les enfants des familles qui possédaient en commun les mystères d'Eleusis étaient initiés à l'aide d'une sorte de baptême ou de régénération par le feu » (1). Ce serait la régénération par « ce passage à travers les éléments » dont parle Apulée. L'interprétation de M. d'Alviella a quelque chance d'être vraie. Je regrette seulement qu'après nous avoir promis d'expliquer l'*origine des mystères*, il n'étudie à vrai dire que le culte primitif des « Mères du Blé ». Or elles sont légion, les Mères du Blé (toute exploitation agricole a la sienne, nous dit M. d'Alviella), mais il n'y a qu'une Déméter éleusinienne. Le difficile du problème, c'est d'expliquer comment ces rites agricoles, — communs à tous les peuples indo-européens, — sont devenus des mystères eschatologiques contenant une révélation de la vie future. Parlant, lui aussi, des « danses-médecines pour le temps des semailles et des moissons », — M. Andrew Lang ajoute (Mythes, Cultes et Religions, trad. franç. p. 568) : « Pour *diverses raisons*, certains de ces rites

(1) Cf. Hymne à Déméter v. 232 sqq. D'après une variante d'*Hygin* (Fab. 147) le roi d'Eleusis aurait surpris Deo plongeant son nourrisson dans le foyer embrasé ; et la déesse aurait puni de mort le profane indiscret. M d'Alviella y voit avec raison un souvenir de l'initiation et de ses secrets.

locaux ont pris une haute importance dans le développement de la civilisation grecque, les cérémonies éleusiniennes par exemple. » Ce sont ces « *diverses raisons* » qu'il importerait de connaître, et c'est leur exposé qui constitue l'*histoire* d'un culte. Le folk-lore cesse là où l'histoire commence. N'étudiant précisément que les formes *communes* des cultes primitifs dans l'humanité, le folk-lore est souvent inapte à expliquer les précisions particulières de tel ou tel rite et le développement propre d'un culte local. Dans un brillant article de la *Revue archéologique* (1902, XLI, p. 276) où il essayait de prouver avec la plus ingénieuse virtuosité qu'Orphée était un renard divin, M. Salomon Reinach écrivait ces quelques lignes : « On perdrait son temps et sa peine à vouloir tirer de cette conception primitive d'un renard divin, les nombreux épisodes qui constituent la légende d'Orphée » ; ce sont là de très sages paroles. — Après avoir montré dans la Déméter d'Eleusis l'ancienne « *Mère du Blé* », la question de l'origine des mystères reste intacte. Il faut expliquer comment à ces rites primitifs est venue s'ajouter une eschatologie qui est l'essence même des mystères éleusiniens. M. d'Alviella l'a très bien senti lui-même ; il a posé la question en termes très justes (p. 60), et après toute cette dépense d'érudition folk-loriste, — il en revient lui aussi, — avec des réticences et une certaine timidité — à chercher une explication dans l'influence égyptienne, qu'il rend d'ailleurs moins vraisemblable que M. Foucart, en la croyant indirecte et subordonnée à celle de la Phénicie.

M. d'Alviella aborde ensuite le problème de l'orphisme dans ses rapports avec les mystères, et, — reprenant la thèse de Lenormant et de tant d'autres, — il essaie de marquer l'influence de l'orphisme sur le développement de la doctrine d'Eleusis. Après avoir sommairement esquissé « l'évolution mystique du culte de Dionysos » et son introduction à Eleusis, — l'auteur en marque les conséquences : c'est d'une part dans le culte des Grandes déesses « un accent plus passionné et plus tragique », d'autre part « la théosophie des Mystères précisée ou développée dans le sens des doctrines orphiques » (p. 84-88). Et, à ce propos, il rappelle ce qu'était l'orphisme, « méthode plutôt que doctrine », essai de « conciliation des traditions mythiques avec les exigences de la culture ambiante »

(p. 88-90) ; il rappelle le caractère panthéistique de la cosmogonie et de l'eschatologie orphiques (p. 91-96) et il analyse les idées nouvelles que l'appropriation par les Orphiques du Zagreus crétois, avait apportées dans leur conception de la vie (p. 97-99). Cet orphisme ainsi constitué s'infiltra à Eleusis dans les dernières années du Ve siècle ou les premières du IVe. Sans bouleverser les cérémonies existantes, les Orphiques introduisirent leurs hymnes comme chants liturgiques et sans doute aussi leur morale (p. 100-107). Du jour où l'orphisme « s'implanta dans les mystères » et établit à Eleusis « son quartier général », les « écoles dominantes » s'y succédèrent suivant les « diverses époques ». Après le pythagorisme et l'Académie, le stoïcisme devient la doctrine d'Eleusis et les mystères sont encore aux mains des Alexandrins et des néoplatoniciens, quand le sanctuaire des Grandes Déesses est saccagé par les Goths d'Alaric.

On ne reprochera pas à M. d'Alviella de n'avoir pas fait la lumière dans un sujet très obscur (1) et de n'avoir pas établi un classement chronologique des poésies orphiques ; mais vouloir expliquer Eleusis par l'orphisme et l'orphisme par l'évolution des cultes dionysiaques, ce n'est pas rendre plus clair le problème des mystères. D'ailleurs les pages où M. d'Alviella a étudié l'influence de Dionysos sur l'orphisme ne sembleront pas très nettes et ne le feront guère mieux comprendre. Il y a plusieurs Dionysos très différents, et dont la fusion (purement verbale) ne s'est opérée qu'à l'époque du syncrétisme religieux. Le Sabazios thrace, le Zagreus crétois et le Dionysos d'Eleusis ne sont pas des dieux apparentés. Le Sabazios thrace est un dieu oriental, au culte orgiastique, qui fut d'abord très mal accueilli à Athènes et dont l'action semble avoir été nulle sur les Orphiques. C'est au Zagreus crétois que ceux-ci ont emprunté leurs symboles cosmogoniques. Quant à l'orphisme lui-même, — pour autant que nous puissions le connaître —, il n'a pu avoir sur le développement des mystères l'influence prépondérante que lui attribue l'auteur. Les cérémonies des mystères étaient depuis longtemps fixées dans leurs moindres détails, quand

(1) Le problème se trouvera méthodiquement exposé dans un mémoire de M. Foucart sur *le culte de Dionysos en Attique* qui paraîtra en juin 1904 dans les Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

l'orphisme prit naissance ; et jusqu'à la ruine d'Eleusis elles se sont célébrées κατὰ τὰ πάτρια : Pour un changement dans le bornage sacré, les Eumolpides recouraient à l'oracle de Delphes (1) ; ce n'est certes pas l'orphisme, — sorte de franc-maçonnerie sans caractère officiel, — qui aurait pu modifier dans son fond l'organisation ou la doctrine des mystères. Mais il est infiniment probable, que, — les mystères représentant l'institution religieuse la plus vénérable et la plus respectée de la Grèce, — tous ceux qui voulaient prendre la direction d'un grand mouvement moral, essayaient d'adapter leurs théories aux rites éleusiniens et en faisaient, dans leurs commentaires, l'exégèse symbolique. C'est dans ce sens, je crois, qu'il faut interpréter les quelques textes, cités par M. d'Alviella, qui semblent faire allusion dans les mystères à un enseignement orphique (2). Pour les mêmes raisons, on acceptera difficilement, avec M. d'Alviella, que les Mystères d'Eleusis aient été comme une grande auberge philosophique où tous les systèmes antiques se seraient succédés jusqu'à la fin du paganisme.

Dans la dernière partie de son livre, l'auteur reprend, en quelques pages rapides et un peu superficielles, la question des rapports du christianisme et des mystères. Je serai ici plus bref, parce que la personnalité de M. d'Alviella y est moindre. C'est une bonne adaptation de la X[e] « Lecture » d'*Edwin Hatch* (The influence of greek ideas and usages upon the christian Church — [The Hibbert Lectures 1888] Londres 1890), adaptation d'ailleurs complétée ou rectifiée à l'aide d'*Anrich* (3) et de *Wobbermin* (4) : Le gnosticisme représente la forme achevée du christianisme hellénisé ; la plupart de ses rites, de ses symboles sont éleusiniens (p. 120-125). Le christianisme orthodoxe lui-même, surtout au III[e] et

(1) Cf. C. I. A IV², p. 30, n° 104A.

(2) Les τὰ ἀπόρρητα contenant des préceptes moraux dont parle Platon (Phédon p. 62 B) représentent bien plutôt l'enseignement orphique que la doctrine des mystères ; quant à l'ἱρὸς λόγος dont parle Hérodote à trois reprises (II, 48, 62, 81), il est égyptien et non éleusinien.

(3) Das Antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894.

(4) Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen. Berlin 1896.

IV[e] siècle, a subi très fortement l'influence des mystères : la phraséologie chrétienne a pris ses termes rituels à la langue des initiés, et inconsciemment les idées ont été empruntées avec les mots (p. 126-7). Le catéchuménat, l'arcane, l'initiation à plusieurs degrés, — choses inconnues aux premières communautés chrétiennes, — s'établissent dans l'Eglise par une imitation plus ou moins involontaire de la discipline éleusinienne (128-138). Le symbolisme des monuments figurés et des premiers « credos » chrétiens trahit la même influence (139-142) ; et jusque dans le rituel de la messe, le souvenir du drame mystique et de l'époptie est indéniable (142-146).

Toutes ces affirmations de M. d'Alviella ou plutôt celles des devanciers qu'il résume, pourraient être le point de départ de longues discussions. Plusieurs rapprochements forcés ou trop lointains ne supportent pas l'examen ; certains rites chrétiens ont une histoire encore trop mal connue pour pouvoir être utilement comparés aux rites éleusiniens. C'est tout un livre qu'il faudrait écrire pour aborder la critique de ce dernier chapitre. Mais peut-être, quoi qu'en dise M. d'Alviella, « l'heure n'est-elle pas encore propice aux *vues d'ensemble* » sur ce sujet. Depuis 1890 où parut le travail d'Edwin Hatch, la question a été reprise périodiquement, mais presque toujours avec des intentions de polémique ou dans des œuvres de jeunesse : les livres de *Wobermin* et d'*Anrich* que j'ai déjà cités, ceux de *Cheetam* (1) (que M. d'Alviella ne semble pas avoir connu) et de *Battifol* (2) n'échappent pas à l'un ou l'autre de ces reproches. Il faudrait savoir attendre : l'archéologie grecque chrétienne commence à peine ; les études de liturgie comparée sont à leurs débuts ; bien des textes de l'ancienne littérature chrétienne attendent encore une édition critique et une bonne monographie. Grâce à M. Foucart et à M. Cumont nous connais-

(1) The Mysteries pagan and christian, being the Hulsean Lectures for 1896-7. Londres 1897.

(2) Etudes d'histoire et de théologie positive. Paris 1902 : La discipline de l'Arcane. — Le dernier travail paru à ma connaissance sur les rapports du Christianisme et des Mystères est l'introduction écrite par J. B. Mayor à la belle édition du VII[e] livre des *Stromates* par F. J. A. Hort ; mais l'auteur n'apporte sur ce point ni un fait ni un texte nouveau.

sons déjà les mystères d'Eleusis et ceux de Mithra ; mais combien de mystères du paganisme finissant nous sont encore fermés ! — Un travail d'ensemble sur les rapports des mystères et du Christianisme reste donc encore à faire, mais il ne semble pas possible dès maintenant ; et en tout cas, il ne pourrait être que le travail de toute une vie.

Le livre de M. le comte Goblet d'Alviella ramène l'attention, — et parfois très heureusement, — sur « quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis » ; mais il s'en faut que ces problèmes y soient, — même provisoirement, — résolus.

Paris, Janvier 1904.

MAURICE MASSON.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

Harvard Studies in Classical Philology. XIV (Greenough Memorial Volume).

Outre une biographie de feu J. Brudstreet Greenough, professeur à Harvard College et décédé en 1901, cette publication renferme des *Observations on the fourth eclogue of Virgil*, by W. Warde Fowler et une série d'études concernant Térence telles que *The illustrated Terence Manuscripts* by K. E. Weston, *The Relation of the Scene-Headings to the Miniatures in Manuscripts of Terence* by J. Calvin Watson.

Ce dernier mémoire est très développé et accompagné de belles reproductions. L'auteur admet que les entêtes des scènes dérivent des miniatures et étaient primitivement distribuées comme celles-ci. Les entêtes remonteraient au second siècle et les miniatures au premier. Les mss. γ seraient les meilleurs représentants du ms. utilisé par l'artiste.

The American Journal of Philology (Whole n° 95).

1° *Further Notes on the Mostellaria of Plautus* by E. W. Fay.

2° *The Modes of conditional Thought III* by H. C. Nutting.

Considérations sur la nature de l'acte intellectuel qui lie les deux membres d'une proposition conditionnelle. La nature de cet acte détermine, en effet, le mode de la proposition.

3° *The Editio Princeps of the Greek Aesop* by G. C. Keidel.

Description des principaux exemplaires de l'*Editio Princeps* et particulièrement de celui de la bibliothèque du Congrès à Washington dont une page est reproduite.

4° *On the Non-Existence of yemi, yehi yeiti*, etc., by L. H. Mills.

M. Mills qui a soutenu jadis que la terminaison des génitifs avestiques en *ahę* n'était qu'une mauvaise lecture pour *ahya*, le [caractère] n'étant autre chose que le caractère pehlvi [caractère] valant yā (ou ya), étend maintenant sa théorie aux finales *-yemi*, *-yehi*, *yeiti* des verbes en *-ya*. Celles-ci devraient se lire *yāmi*, *yahi*, *yati*, comme, de fait, on les trouve aussi parfois écrites dans l'Avesta.

5° *Vica Pota* by C. Hoeing.

Sénèque mentionne dans le *Ludus de morte Caesaris* 9. 4 une divinité *Vica Pota* qui serait mère de *Diespiter*. D'après M. Hoeing, cette déesse devrait être identifiée avec Cybèle.

6° *A Medical Papyrus Fragment* by E. J. Goodspeed.

* * *

Dans sa livraison du 1 déc. 1903, la revue catholique de Beyrouth *Al-Machriq* reproduit une conférence du P. L. Cheïkho sur l'histoire, les mœurs, les idées et coutumes religieuses et surtout la littérature préislamiques des Arabes. A l'encontre des préjugés assez répandus, à l'encontre aussi de l'appellation d'*époque de l'ignorance*, en usage chez les écrivains musulmans pour désigner les temps antérieurs à Mahomet, le conférencier établit que, même avant l'Islam, les diverses tribus de l'Arabie s'étaient élevées à un haut degré de culture. Quelques extraits bien choisis des poètes préislamiques lui ont fourni un de ses arguments les plus frappants. Il y a, dans cet aperçu historique, beaucoup à apprendre. En le constatant, nous n'étonnerons aucun de ceux qui connaissent la compétence exceptionnelle du P. Cheïkho en cette matière.

— Dans la même Revue (an. 1904, n[os] 1-3 et 6), le même auteur a entrepris une description des manuscrits arabes de l'Université Saint-Joseph, en commençant par les manuscrits chrétiens. Les spécialistes y glaneront nombre d'indications intéressantes. Le premier n° décrit est un ms. de l'Ancien Testament, dont le contenu diffère notablement, en plusieurs endroits, du contenu du recueil canonique ; il ne saurait manquer d'attirer vivement l'attention de tous les biblistes. A remarquer aussi le n° 4, copie

partielle du *Diatessaron* de Tatien, qui, en elle-même, n'est pas antérieure au 14e siècle, mais dont l'autorité, par une série d'antécédents connus, remonte au moins jusqu'au 9e siècle.

— Signalons encore, dans *Al-Machriq* (an. 1904, livrais. 1-4) une étude minutieuse du P. Anastase sur les tribus arabes de Khoza'a dans l'Irak et notamment sur les clans dont elles sont formées et sur quelques parlicularités dialectales de leur langue actuelle ; de même (livr. 3 et 4), un bon compte rendu, par M. Alouf, des fouilles récentes des Allemands à Baalbeck ; enfin (livr. 4-6), du P. L. Jalabert, un excellent bulletin des dernières découvertes archéologiques en Syrie.

CHRONIQUE.

Les *Annales du Musée Guimet* ont édité depuis un an de nombreuses publications.

Signalons d'abord une étude de M. Alexandre Moret sur le *Rituel du culte divin journalier en Egypte* d'après le papyrus 3055 de Berlin et les textes gravés sur les murs du temple de Séti Ier à Abydos. Ce mémoire est accompagné d'un index des mots égyptiens contenus dans le papyrus consulté et de diverses planches ainsi que d'un bon résumé des conclusions.

M. Moret donne, en outre, un mémoire sur le *Caractère religieux de la royauté pharaonique*. La conclusion de cet ouvrage considérable est que : « Le pharaon se distingue des autres rois prêtres en ce qu'il est lié aux dieux par la naissance autant que par la dignité sacerdotale. Il est dieu parce qu'il est prêtre ; mais il n'est prêtre qu'en tant que fils des dieux. »

M. Gédéon Huet, bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale vient de publier le second tome de sa traduction du livre de M. H. Kern sur le *Bouddhisme dans l'Inde*.

Ce volume, comme on sait, contient les chapitres relatifs au *Sangha* et à l'*Histoire ecclésiastique* avec un appendice sur les sectes et un précieux index des termes techniques.

Le tome trentième des *Annales* est édité avec des soins tout particuliers. Il renferme une *Histoire de Thaïs*, avec publication de textes grecs inédits par M. F. Nau, tandis que le reste du volume est consacré aux fouilles exécutées à Antinoë en 1901-1902. M. Gayet donne le résultat de ses explorations dans les nécropoles avec de superbes photogravures représentant les momies et les objets trouvés dans les tombes. Il a confié à M. Seymour de Ricci

le soin de publier les nombreuses inscriptions grecques et coptes exhumées dans ces fouilles. M. E. GUIMET s'est chargé des *Symboles asiatiques* et M. E. BONNET donne une notice sur les plantes tant sauvages que cultivées dont l'emploi a pu être constaté dans les tombes d'Antinoë.

* * *

M. REVILLOUT, conservateur au Louvre, publie un *Précis du droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité.*

* * *

A propos de droit comparé, signalons le nouvel ouvrage de M. E. LAMBERT qui est le premier volume (900 p.) d'une *Introduction à la fonction du droit civil comparé* dans la 1e série (Régime successoral) des *Etudes de droit commun législatif.*

* * *

M. R. DVORAK, professeur à l'Université de Prague, vient de publier une étude sur *Lao-tsï und seine Lehre* (dans les *Darstellungen nichtchristlicher Religionsgeschichte*). M. Parker l'a critiquée et analysée dans *Le Muséon* (1903, p. 135). Il s'efforce d'exposer systématiquement le système de Lao-tsï. L'homme doit par ses mortifications en revenir à la simplicité primitive et ainsi au *Tao* comme à la base de toute existence. Le principal mérite de Lao-tsï est dans la spéculation théologique. Ce philosophe s'est efforcé surtout de dégager la notion du *Tao* (existence suprême) du *thiën* (ciel).

M. O. GRUPPE a donné dernièrement le 3e fascicule de sa *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* dans le *Handbuch* d'*Iwan Müller V. 2.* Il y traite de l'histoire de la religion grecque.

* * *

Tous ceux qui s'intéressent aux littératures persane et pehlvie ainsi qu'à l'histoire du mahométisme dans l'Inde seront reconnaissants à M. BROWNE d'avoir achevé et publié le *Catalogue of two*

collections of Persian and Arabic Manuscripts preserved in the India Office Library, que M. Denison Ross avait dû abandonner pour prendre la direction du Muhammadan Madrasa College à Calcutta. Le catalogue est dressé avec grand soin et donne une description très rigoureuse de tous les manuscrits, accompagnée de biographies et bibliographies et de deux index. D'autre part, MM. C. H. Tawney et F. W. Thomas ont dressé le catalogue de manuscrits sanscrits faisant partie de ces mêmes collections.

* * *

A la 17e réunion générale de l'*Egypt Exploration Fund*, le Dr B. P. Grenfell a rendu compte des fouilles opérées par lui et le Dr Hunt à Oxyrhynchus dans le cimetière de l'époque ptolémaïque. Parmi les textes mis au jour il y a : 1° une collection de paroles du Christ analogue aux λόγια découverts en 1897.

Une introduction à la nouvelle collection dit que « telles furent les paroles (λόγοι) de Jésus à St Thomas ». Un de ces textes qui se rencontrait aussi dans l'Evangile selon les Hébreux se traduit comme suit : « Que celui qui cherche, ne cesse de chercher jusqu'à ce qu'il ait trouvé et quand il trouvera, il s'étonnera et c'est dans l'étonnement qu'il atteindra au royaume (du Ciel) et, quand il atteindra le royaume, il aura repos ».

D'autres textes ont encore rapport au royaume du ciel. Diverses particularités de ce nouveau document chrétien semblent de nature à éclairer d'un jour tout nouveau l'histoire des λόγια Χριστοῦ de 1897, qui seraient une collection de λόγια comme tels, indépendants des évangiles et que la tradition mettait en rapport avec St Thomas.

2° Un fragment du troisième siècle provenant d'un évangile apocryphe parallèle dans sa forme aux Synoptiques, et contenant une partie du Sermon sur la montagne ainsi qu'une conversation entre le Christ et ses disciples, sur une question posée à Jésus dans l'Evangile selon les Egyptiens : « Quand le royaume du Christ sera-t-il réalisé ? »

3° Quelques fragments de la Genèse selon les Septante et de l'Epître aux Hébreux.

4° Un certain nombre de documents non-littéraires parmi les-

quels un contrat de l'an 137 ap. J.-C. au sujet de leçons de sténographie données à un jeune homme.

5° Des fragments de classiques grecs : 90 vers d'un *partheneion* et d'une *épinicie* que M. Blass assigne à Pindare, l'argument du *Dionysalexandros* de Cratinus ce qui permet de constater qu'il s'agissait de Paris et non d'Alexandre le grand.

6° Un nouvel *epitome* des livres 37-40 et 48-55 de Tite-Live, renfermant de nombreux détails nouveaux sur une période importante de l'histoire romaine (150-137).

— Il est à craindre, paraît-il, que d'ici à une dizaine d'années on ait épuisé les portions du territoire égyptien se prêtant à des explorations en règle.

— En Palestine, les fouilles se poursuivent avec un redoublement d'activité.

M. Macalister a mis à découvert à Gézer toute l'aire d'un grand temple s'étendant sur une surface de 5000 mètres carrés.

On y a trouvé des serpents de bronze dans un petit puits, ce qui d'après l'archéologue anglais se rapporterait au culte cananéen des serpents. De nombreuses jarres contenaient des squelettes d'enfants et leurs os étaient aussi mêlés aux fondations.

D'autre part l'*Orientalische Litteratur-Zeitung* annonce la découverte de trois tablettes cunéiformes dans les fouilles autrichiennes de Ta'anak. Leur contenu paraît obscur. Parmi les objets estimés à Ta'anak on cite surtout deux statuettes d'Astarté d'un type encore inconnu en Palestine.

Les Sémitisants seront heureux d'apprendre que le Rév. G. A. Cooke publie *A Text-book of North-Semitic Inscriptions* qui met à la portée du public toutes les inscriptions sémitiques sauf celles en caractères cunéiformes et celles du sud de l'Arabie.

* * *

La philologie américaine vient de produire un important ouvrage intéressant tous ceux qui s'occupent des idiomes des Indiens de l'Amérique du Nord. Il s'agit du *Natick Dictionnary* de *M. James Hammond Trumbull*, qui est une sérieuse contribution à l'étude de la bible indienne d'Eliot.

M. F. Dürrbach envoie à M. Homolle, directeur de l'école

française d'Athènes, un rapport sur le programme et les résultats actuels des fouilles systématiques de Délos. L'ancienne ville est suffisamment bien conservée pour qu'on puisse espérer y trouver une sorte de Pompéi grec où l'on acquerra des notions plus certaines sur la distribution encore mal établie des maisons grecques. De nombreuses inscriptions ont été découvertes dans une citerne remplie de décombres et tout fait croire que l'on en trouvera encore dans les mêmes conditions.

— Dans la séance du 11 septembre 1903 de l'Académie des Inscriptions, M. Maspero a exposé le résultat des fouilles entreprises par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire dans deux localités de la Moyenne-Egypte : Touna et Assiout, où d'intéressantes tombes ornées de représentations de divinités en couleurs brillantes ont été découvertes. On a trouvé à Assiout de nombreuses figurines représentant des porteuses d'oies, des matelots, des scribes, des bouchers, etc., et en outre une grande statue de la déesse Nokhiti.

— Dans les Séances du 19 février et du 4 mars 1904, M. Heuzey expose les résultats des fouilles du capitaine Cros à Tello en Chaldée : découverte de la polychromie dans l'ancienne sculpture chaldéenne, bas-relief représentant la pèche miraculeuse d'Isdoubar, documents épigraphiques importants, vases en terre noire avec figures à la pointe formant parfois un décor géométrique très compliqué.

* * *

M. H. Hïlgenfeld vient de donner une édition soignée de plusieurs poésies syriaques de Giwargis Warda d'Arbèle (*Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel*). Le recueil contient les poèmes relatifs aux événements contemporains (12e siècle), ainsi que ceux qui concernent les saints de la Syrie et un hymne sur St Jean Baptiste. Le texte syriaque est accompagné d'une traduction allemande et d'une introduction sur la vie du poète, ses œuvres, les éditions et manuscrits qui les contiennent.

— On vient de fonder à Jérusalem un *Institut évangélique allemand d'archéologie palestinienne* qui doit marcher sur les traces de l'*Ecole biblique*, établie depuis 13 ans au couvent dominicain de Saint-Etienne de Jérusalem. Le directeur en est M. le professeur

Dalman qui durant l'exercice 1903-1904, sera secondé par M. le professeur Löhr de Breslau.

— L'imprimerie catholique de Beyrouth à l'occasion de ses noces d'or vient de faire paraître un fascicule supplémentaire aux *Echos d'Orient*, où sont consignés d'intéressants détails sur la fondation, l'organisation et les progrès de cette belle institution avec l'énumération des ouvrages dont elle a exécuté l'impression.

— La Maison F. Didot inaugure la publication d'une *Patrologia Orientalis*, qui paraîtra sous la direction de MM. R. Graffin et F. Nau, professeurs à l'institut catholique de Paris. Jusqu'à présent ont été édités comme 1er fascicule du tome I : *Le Livre des mystères du ciel et de la terre*, texte éthiopien publié et traduit par M. J. Perruchon avec le concours de M. J. Guidi, et comme 1er fascicule du tome II une *Vie de Sévère par Zacharie le Scolastique*, texte syriaque publié, traduit et annoté par M. A. Kugener.

— D'autre part la maison Poussielgue entreprend une collection analogue sous le titre de *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. A la tête de cette publication se trouvent MM. Chabot, Guidi, Hyvernat, Carra de Vaux, ayant respectivement à s'occuper des parties syriaque, éthiopienne, copte et arabe. La collaboration de nombreux spécialistes permettra de mener à bien cette entreprise et l'on tiendra pour règle que chaque texte soit accompagné d'une traduction latine qu'on pourra se procurer séparément.

— L'ouvrage si important pour l'histoire de la pensée juive au Moyen-âge, le *Kitāb al-amânât wal i ʿtiqâdât* de *Saadia* vient d'être l'objet d'une étude de M. W. Engelkemper (*Die Religionsphilosophische Lehre Saadia Gaons über die heilige Schrift*) dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* IV. 4.

* * *

Sur les religions sémitiques signalons un intéressant mémoire de M. S. J. Curtiss : *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*, où il donne le résultat de son enquête longue et difficile parmi les paysans actuels de la Syrie. L'ouvrage renferme un grand nombre de faits précieux avec malheureusement quelques théories contestables.

— M. Fossey publie une étude sur *La Magie assyrienne* (Biblio-

thèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, XV) qui est suivie d'une série de textes magiques transcrits, traduits et rigoureusement commentés et interprétés. Ces documents sont surtout des recueils d'exorcismes.

Dans le même ordre d'idées, a paru dans ces derniers temps un livre de M. Victor Henry sur *La Magie dans l'Inde antique* (Paris, Dujarric) où il s'appuie surtout sur l'*Atharva Veda* et le *Kauçika-Sūtra* pour exposer l'économie des opérations des prêtres et sorciers hindous.

* * *

M. Oldenberg a trouvé un savant traducteur français pour sa « *Religion du Veda* » dans la personne de M. le professeur Victor Henry.

D'autre part, M. Oldenberg publie une Histoire de la littérature indienne (*Die Litteratur des alten Indien).*

— M. l'abbé Roussel vient d'éditer le second volume de sa traduction du Rāmāyaṇa (Le *Râmâyana de Vâlmîki*, Aranyakânda — Sundarakânda).

— M. Hermann Jacobi sous le titre de *Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben* vient de donner aux indianistes un précieux résumé des dix-huit livres du Mahābhārata et un index général des noms propres du poème avec une notice généalogique et mythologique.

— Vient de paraître le vol. 48 des *Sacred Books of the East*, complétant la série. Il contient une traduction par M. G. Thibaut des *Vedānta-Sūtras* avec le commentaire de Rāmānuja, 3e partie.

— M. Caland publie dans les *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* (XII. 1) une étude sur le sūtra rituel de Baudhāyana, suivie d'extraits et de remarques grammaticales, stylistique et lexicologiques.

* * *

M. Vsevolod Miller, directeur de l'Institut Lazarea à Moscou vient de publier, comme supplément au premier volume du *Grundriss der iranischen Philologie*, une étude sur la langue des Ossètes *(Die Sprache der Osseten)*, idiome qui offre un intérêt particulier

puisque son évolution s'est produite d'une manière très indépendante des autres dialectes iraniens.

— M. Jivanji Jamshedji Modi, un des Parsis qui s'occupe le plus activement de philologie iranienne, vient d'éditer avec un soin particulier les textes pehlvi, pāzend et persan du *Jāmāspi* avec traduction anglaise et goujaratie. L'attention avait été ramenée sur ce vieil écrit par les divers fléaux qui affligèrent l'Hindoustan dans ces dernières années. On alléguait que ces maux avaient été prédits dans le *Jāmāspi*. M. Jivanji Jamshedji Modi n'a pas trouvé trace dans ce texte de la prophétie en question.

* * *

Le Général de Beglié, auteur d'une étude appréciée sur l'*Habitation byzantine*, publie un mémoire sur *Le monument d'Angkor Vat*, au Cambodje. Celui-ci serait non pas une pagode comme on l'admet généralement, mais une résidence des rois Khmers.

L'architecture en est hindoue. Cette étude est précédée d'une préface par M. G. Maspero.

— Parmi les travaux toujours plus nombreux concernant les idiomes africains, signalons un *Précis théorique et pratique de langue malgache* par M. Gustave Julien, administrateur des colonies avec une préface de M. Alfred Grandidier.

— Dom G. Morin publie dans les *Anecdota Maredsolanea* III. 3, le traité (ou homélies) de St. Jérôme sur quatorze psaumes. L'auteur, qui a découvert le texte, l'a édité avec commentaires et un appendice contenant les « *expositiunculae in evangelium* » d'Arnobe, d'après un manuscrit de Gand.

* * *

La collection : *Urkunder tell Stockholms Historia I* publie une charte de Stockholm (*Stockholms Stads Privilegiebref*. 1423-1700 — 2d fascicule).

— A l'occasion du jubilé d'Adolphe Noreen, ses compagnons d'études et ses élèves lui ont offert un splendide recueil (*Nordiska Studier*) de travaux concernant la philologie germanique.

SUBHĀṢITA-SAṂGRAHA

APPENDIX

I. Notes on the Apabhraṃśa-verses

Abbreviations for principal authorities.

S. s = Ms. of the Subhāṣita-saṃgraha.

Dkp. = Dohakośa-pañjikā ; modern copy of a unique original existing in Nepal (see above p. 3 = tom. IV. p 377) ; with its Tibetan version.

P. = Pischel's Grammatik der Prakrit-sprachen (*Grundriss* I. 8) cited by sections (§).

MA = Pischel's Materialen zur Kenntnis des Apabhraṃśa. (Abh. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen ; Phil.-H. Kl. ; Neue Folge, Bd V, N° 4. Berlin 1902. 4°)

Hem. = Hemacandra's Grammatik der Prakritsprachen .. herausg. von R. Pischel.

As these verses form the first specimens of the literature, the Buddhist Prakrit, to which they belong, and as there is considerable uncertainty in the interpretation of many of them, it seemed that their full discussion would exceed the due limits of foot-notes. The uncertainty arises not only from the scribes of our Mss. who know nothing of Prakrit, but also from the very small extent of the Apabhraṃśa literature at present known.

A special treatise on Prakrit metre and prosody seems to be a desideratum.

Many of these verses are extracted from several collections known as *Dohā-kośa* (1), and their metre is accordingly the dohā (dvipathā). This metre consists of rhyming couplets, each line being thus arranged :

6 + 4 + 3 | 6 + 4 + 1 syllabic instants (mātrā)

For further details, at all events as to Hindi where it is still a well-known metre, see Grierson's *Satsaiya of Bihari*, Introd. p. 15.

1. Proposed text.

guru-uvaesaha amia-rasu havahī ṇa pīaü jehi |
jaha sattheṇa marutthalihiṁ tisie mariaü tehi ||

S. S. (fol. 7) gurū ācsaha amia rasu dhavakari ṇa pibiaü jeṇa |
bahu sathethe marūthelihi tisio maridha(?)u (2) teṇa ||

Dkp 50.6 gurū uvaeso amia rasa havahiṃ ṇa pīaü jehi |
bahu sacha (3) marūtthalihiṃ tisie marithaü tehi ||

Tib. (Tanj. Rg. XLVI. 210. a. 4)

bla-mai man-ṅag bdud-rtsii ro | gaṅ gis ṅom-par mi hthuṅ ba |
ji-ltar hgron-pa mya-ṅam gyi | thaṅ la skom gduṅs śi-ba bzhin |

The two Mss. were copied by the same scribe in Nepal and thus no importance is to be attached to agreement in misreadings of the originals such as *rū* for *rŭ*.

In this verse I adopt in the main the reading of the Dkp., agreeing as it does with its Tibetan version ; but *acsaha* if altered to *aesahu* (= *ādeśāt*) would make also good sense. *havahī* I propose to connect with the Jain Pkt *havvaṃ* (P § 338). The reading of S. S. seems to have arisen from the commentator's connecting the form with √dhāv ' run ', which suits the traditional meaning (' quickly ') of *havvam* well enough. The Tib. *ṅom-par* ' to satiety ' does not agree.

With *pīaü* = pītakaḥ = pītaḥ, cf. MA. *muaü* 442. 2.

I have changed *bahu* (vahu) to *jaha* for the sense and from the Tib. *ji-ltar .. bzhin. tisie mariaü tehi* for *tair mriyate tṛṣṇāyāṃ* seems an awkward phrase, but I see no way out of it. It will be noticed that the Comm. gives both *yathā* and *bahu*.

(1) Several collections of this name are extant in the Tanjur.

(2) Apparently partly erased. — (3) This syllable is preceded by a partly erased syllable looking like nch (*dental* n + ch).

The meaning will thus be :

« They who have not speedily drunk the ambrosial taste from the guru's precept, die of thirst, like a caravan in a sandy waste ».

The metre is *dohā*. The commentary of the Dkp. runs thus (f. 51) : *gurūpadeśam amṛtarasaṃ* sa mahāvegena paridhāvitayā yaiḥ kāpuruṣair *na pītaṃ* tena viśva-sat[t]vārtham bhagnam (1) | yathā *marusthalīṣu* bahusaṃghātaṃ tṛṣitaṃ pānīyarahitatayā tatra sārthavāhakena kvacit saughasthāneṣu pānīyaṃ dṛṣṭaṃ | te na.. kauśīdāyārpitā iti

Tibetan version of the above : bla-ma dam-pai gdams dag gi bdud rtsii ro mgyogs-pa chen-por soṅ ste mi hthuṅ-ba | de ni thsogs-kyi sems-can-gyi don-las ñams-pa yin te | ji ltar mya-ṅam-gyi thaṅ la thsoṅ-pa maṅ-po skoms-pas gduṅs-pas-la chu sbas nas ' thsoṅ-dpoṅ-gyi phyogs cig-tu chu sbas nas yoṅ -bas śes-pa bstan-pa las brtson-hgrus daṅ ldan-pa der soṅ ste hthuṅs-bas hthso-o | brtson-hgrus med-pa-rnams ni śi-o |

2.

Proposed text.

so i paḍhijjaï so i guṇijjaï
satthogame so vakkhāṇijjaï |
† nāhiṃ so diṭṭhijo † tāu ṇa lakkhaï
ekkuvaragurupāā pekkhaï ||

S. S. 7-8 soī paṭijjaï soī guṇijjaï sathogame soī vakkhāṇīaī |
nāhiṃ so diṭṭhijo tāu na lakkhaī ekku parū gurū pāā pekkhaï |

Dkp. 16-17 so vi pattijai (tyādi) gacchapurāṇe vakkhāṇijjaï
ṇāhi so diṭhijjo tāu ṇa lakkhaï ekkaṃ varc(tyādi)

Tib. Rg. XLVI. 198 b. fin. klog-pa de yin (zhes-pa-la sogs gsuṅs te) bstan bcos rñiṅ-ba la sogs hchad pa aṅ de yin-no | yaṅ de lta bu yi ste(?)ba ni | mthson-par nus-pa yod min te | 'on kyaṅ gcig-tu (zhes) |

The greatest difficulty of this verse is to find the noun designated by the pronoun so. From the context of the Dkp. as well as from its commentary (see below), I think mokṣaḥ must be meant. There are moreover considerable discrepancies of reading between our verse and the verse preserved in the Dkp.

I cannot satisfactorily reconstruct the metre. It has the general appearance of Copāī.

The meaning of the S.-S text seems to be :

' It (mokṣa ?) is read, is taught, is explained in course of reading

(1) Read te .. bhagnāḥ (?), with Tib. Possibly : « they perish [as an example] for the benefit of all beings ».

the scripture. It cannot be got from (heretical) systems, nor from inference (?) ; yet may be discerned through attendance on one eminent teacher '.

For *so i* = *so'pi* see MA 384.$_1$

My emendation *paḍhijjaï* for *paṭi*° of the MS needs no apology, the letters ṭ and ḍh being similar in shape.

guṇijjai I suppose to be connected with the Jain Pkt *guṇāviya* ' unterrichten ' (Jacobi, Ausg. Erz. 7. $_{17}$)

sa[t]thogame = *śāstra-avagame*

vakkhāṇijjaï corrected for rhyme. For the form *vakkhāṇ*° see P. § 279. (not indexed).

About the next words I feel no confidence. I have thought it best on the whole to try to construe our text as it stands, rather than to introduce the considerable corrections which the readings of the Dkp. and its Tib. version (see below) imply :

tāu = tāvat lakkhaï might be passive (cf. Dkp. comm.) for lakṣyate ; but for pekkhaï (prekṣate) one must suppose a change of nominative : « one sees it ».

I now subjoin the whole passage in the Dkp. and its Tibetan version : Dkp. 16-17. *so vi pattija*ītyādi | pāṭhasyādhyāyādi yat kiṃci[t] kriyate lokottara-sahajamayam asti (1), na kevalaṃ lokottaram | laukikam apy āha | *sattha*-(2) *purāṇe vakkhāṇijjaï* | yat kiṃci[c-] chāstrapurāṇādivyākhyān[aṃ] kriyate tat sarvaṃ sahajasyaiva nānyasya | tadāha | *nāīso*(3) † *dithijjo* † *tāu ṇa lakkhaï* iti | evaṃ sahajoktakramāt yāvat puruṣe (4) na lakṣitaṃ tāvat tena mokṣo na dṛṣṭaḥ (5) ' yena kleśakṣaya[ṃ] tatkṣaṇāt karoti | ' kathaṃ dṛśyata ' ity āha |

ekkaṃ (6) *vare* tyādi | etena niṣkeval[e]na vara-pravara-gurupādāp[e]kṣitena lakṣyata (labhyate, Tib.) eva ||

Tib. *klog pa de yin* zhes-pa-la-sogs gsuṅs te | klog-pa daṅ hdon-pa cuṅ zaṅ ci byed-pa thams-cad hjig-rten-las hdas-pai lhan cig-skyes ṅo-bo-ñid yin-no | hjig rten-las hdas-pa hbah zhig ni ma yin te | hjig-rten-pai yaṅ | *bstan-bcos rñiṅ-ba hchad-pa aṅ de yin-no* zhes gsuṅs te | gaṅ cuṅ zaṅ bstan-bcos rñiṅ-ba-la sogs-pa hchad-pa (7) de thams-cad lhan-cig-skyes -pa ñid yin te | gzhan ni ma yin no | yaṅ *de-lta-bu*-yi ... ba ni | *mthson -par nus pa yod min te* zhes-pa ni | de ltar lhan-cig-skyes-pa bstan-pai rim-pas ji-srid-du skyes-bu la ma mthson na de-srid du thar-ba mi hthob ste | gaṅ gi dus ñid-du ñon-moṅs-pa zad-par byed-pa-o | de ji-ltar rtogs śe

(1) yānti MS ; but Tib yin. — (2) gaccha MS ; but bstan-bcos = śāstra, and ccha and tth are commonly confused. — (3) nāhiso MS ; see below.
(4) parūpe MS ; but Tib. skyes-bu-la. — (5) °kṣa .. ṣṭaṃ MS.
(6) ekkaṃ MS. — (7) Xylogr. hcaṅ-ba.

na | 'on-kyaṅ gcig tu zhes bya ba la sogs gsuṅs te | hdi ni bla-ma mchog-gi zhabs-la gus-pas rñed-do |

sattha-purāṇe is thus fully established as a variant.

My correction ṇāïso (na īdṛśo) is founded on the Tib. de lta-bu ; unfortunately the Xylograph is faint here.

puruṣe is a certain emendation in view of the Tib.

The Tib. 'on kyaṅ implies words like api tu before ekkeṃ.

The Tib. words de yin ' that may be ' occurring after the equivalents of several of the forms in -ijjai° possibly imply that the Tibetan translations had forms in °ejja (optatives).

The last Tib. word rñed-do implies labhyate rather than lakṣyate.

3. Proposed text.

karuṇaṃ chaḍḍi ju suṇṇahī laggu |
ṇāïso pāvaï uttima maggu ||
ahavā karuṇā kevala bhāvaï |
jammasahassahi mokkhu ṇa pāvaï (1) ||
suṇṇakaruṇa jaï jouṇu sakkaï (2) |
ṇaü bhavĕ ṇaü ṇivvāṇahī thakkaï ||

Reading of S. s. ff. 41-42	karuṇā chaḍḍi jo suṇahiṃ la — so pāvaï uttima ma — || ⌣ havā karuṇī kevala[42]bhāvai jamma-sahassahi mokkha ṇa pāvaï || suṇṇākaruṇa jaï jouṇu sakkai ṇau bhava ṇau — vāṇeṃ thakkai	
Ms. (3) of the work quoted.	karuṇa uṇe viṇu murṇahiṃ lamjo naü sā dhāvaï uttima māmjā || ahavā karuṇā kevali bhāvai so saṃsāra mākkhe na yāvaï || yā dhuṇu baṇi vi †pāḍhaṇa† makkaï naü bhava naü nivāṇehiṃ thākkaï	

(1) Various reading implied in new MS. ; where we may reconstruct the line perhaps thus :

to saṃsāra[ha]mokkhaṃ ṇa pāvaï

to = tadā   mākkhe for mokkhaṃ is due to a misreading of medial o.

(2) Various reading implied : yo puṇu benni vi †padaṇa† sakkaï. dh is misread for p (a similar form in older Nepalese MSS.), as in dhāvai for pāvaï above.

(3) Contained in a MS. received from Nepal since the publication of the text of the present work. This MS. is further described in the second portion of the present Appendix.

This last passage would be almost unusable, but for the Sanskrit comment which follows it :

ayam arthaḥ | *karuṇa* iti ' karuṇārahito yadi śūnyatāyāṃ lagyati | tadā 'sau yogī uttama mārgaṃ na labhate | buddhatvamārga[ṃ] na labhate iti yāvat || athavā śūnyatārahitā yadi karuṇā kevalī bhāvyate | tadā saṃsārasya mukti[r] na labhyate || yaḥ punar yogī bhāvadvayaṃ prajñopāyarāśidvaya[ṃ] yojayitu[ṃ] śakyate | ekākāra[ṃ] kartu[ṃ] śakyat[e] | na tad bhavā (read° vo) na nirvāṇam iti | bhavasaṃsāran nirvāṇam buddham iti (bhave saṃsaran n° b° [sa gacchati] ; or bhavaḥ saṃsāro n° Buddha iti, which Prof. de la Vallée Poussin would understand as a gloss on the preceding) ||

Though numerous verbal difficulties remain, the general sense becomes now clear. The verse embodies a favourite Mahāyāna-doctrine alluded to in Kārikās 21 and 23 of the Śikṣāsamuccaya and clearly stated, with references to several other authorities, by Prof. de la Vallée Poussin in his « Nouvelles recherches » (J. As., Nov. 1903, p 412 [56], cf note 1.). Neither philosophy (nihilism) nor ethics (mercy etc.) avail alone for full salvation, but the two must be joined.

We may translate, accordingly :

« He who is attached to the Void without Mercy attains not the highest Path ; if on the other hand Mercy alone be meditated on [without the doctrine of the Void], then one gains not salvation even in a thousand births. If Mercy and the Void can be viewed (1) [together], one stands as [sure] in [mundane] existence as in nirvāṇa ».

Metre like Dodhaka; four dactyls or their equivalent, with rhyme. laggu = lagnaḥ, replaced so as to rhyme with maggu. chaḍḍi = chardayitvā = muktvā. See P § 594 and compare MA 422. 3. ṇaï I have conjectured with some hesitation as a negative is required and naü, the reading of the new MS., has a different meaning ; see below.

jounu = dyotana. For joaï = dyotate = paśyati see MA p. 72 ; for Apabhr. infinitives in -ana see P § 579

thakkaï = tiṣṭhati, Hem. IV. 16, 370.

The last four sentences of the commentary are not fully intelligible to me, and I suppose them to involve some misunderstandings of Prakrit forms : yojayitum being apparently not the proper equivalent of joana (if this reading was before the commentator ; I can make nothing of pāḍhana), and naü (ṇaü) = iva being confused with na, just as in the Sk. comm. in MA. 423. 2.

(1) Or, taking the reading of the new MS. : « he who can [behold ?] even the two stands.. »

4. puvva pemma sumaranti |
putti milia jaï puṇa hanti ||

putti milia = *putryām militvā*. For loc. in ï see P § 386 (= p. 269 ad fin.); °iä (for °ya) which I read instead of °iā (MS.), as we thus get a reverse Dohā (' Soraṭhā ' : 6 + 4 + 1 | 6 + 4 + 3) *.) *hanti* preserves the Skt. form (usual form *hanaï*) doubtless for the rhyme.

I would propose as a rendering :

« Men remember their old love, if they meet a girl and it smites them again ».

5. Proposed text.

cittekku saalabīaṃ bhava-nivvāṇa jahi vipphuḍant' assu |
taṃ cintāmaṇirūaṃ paṇamaha icchāhalaṃ dei ||

S. S.	ekkaṃ bīaṃ saalarūaṃ bhavanivāṇa jamparipphuḍantassa	
48	taṃ c° paṇavaha īchā°	
Dkp	citteka saalabīaṃ jasma visphuranti	
38.	taṃ° paṇāmaha°	
Tib.		sems ñid gcig pu kun-gyi sa-bon te |
T. Rg. 46.		gaṅ-las srid daṅ mya-ṅan hdas-pa rnams hphro-ba |
206. b. 1		hdod-pai hbras-bu ster-bar byed-pa yi |
		yid bzhin nor hdrai sems-la phyag hthsal-lo |

Though I have succeeded in finding this verse in the Dohakośapañjikā, very great difficulties remain. Neither version suggests rhymes. I have accordingly supposed the metre to have been Āryā.

My restoration is mainly founded on the Tibetan ; for of the three texts, this alone seems to make sense as it stands. I construe it :

« Mind is one, the seed of all ; from which being and nirvāṇa emanate. Venerate mind, which is like the ' thought-gem ' and gives the fruit of desire ».

The Sanskrit of the commentary is not only corrupt, but unusually chaotic, owing to the omission of whole words (as well as inflexions) which the Sanskrit text used by the Tibetan translator must have contained. I have conjectured cittekku (cittaikyam) from the Dkp.

jahi I place as a provisional reading ; as the only equivalent of yasmāt (demanded by the Tib. gaṅ-las) which will suit the metre. It seems to me, however, probable from the S. S. that a form jama was actually used ; but there is no authority for such a form.

* Cf. Grierson : Sat Saiya, Introd. p. 18.

vipphurant' assa I feel to be unsatisfactory, as there seems to be no case of elision (1) in MA (cf. P § 173 fin.), and as there is no trace of a genitive corresponding to assa in the Tibetan or in the commentary. Still, the reading gives metre and follows closely the S. S.

I now subjoin the commentary reconstructed as far as practicable from the Tibetan, and from its own Tibetan version :

Comm. citt*eka saalabīaṃ bhavanirvāṇa-jasma* (2) *visphuranti* iti
Dkp. 38. 2 evam ukte ni[r]vāṇ[e] 'prāpte (3) sati tadā (4) kathaṃ cintaneti cet | cittāt (5)*sakalam* avidyādibīja[ṃ] *bhavanirvāṇātmakā*[*ś*] ca aśaktā *visphuranti* bhavasthāyikā[ś]ca na bhavantīti yāvat | tasmāt | *taṃ cintāmaṇi rūaṃ paṇāmaha icchāhala dei* iti paramanirvāṇasya viśeṣeṇa sa (6)*cintāmaṇirūpaṃ* [1] tasya praṇām[o] (7) [bhavatu] | [tat] kuta[ḥ] *icchāphalaṃ dadāti* [|] tena hetunā | icchā ca mahākaruṇā jagada[r]thātmikā tad(8)icchāphalaṃ (9) yena pūritam anābhogataḥ (10)sa (11) eva gurus tasyeti cintāmaṇis tathā.

(1) I can make nothing of a participial genitive here.

(2) bījjasma MS. gaṅ-las = yasmāt. Possibly a form jama was used. As I find no trace of such a form in the authorities, I replace jahi as noted above.

(3) evam ukta nirvāṇa prapte MS. The Tib. implies the reading nirvāṇalaksaṇe aprāpte and the phrase parama nirvāṇalakṣaṇaṃ prāpti[*sic*] forms the conclusion of the comm. on the preceding verse occurring in the MS. immediately *above* the words in question, a circumstance which would account for the scribe's omission of °laksaṇe.

(4) kaḥ cittadvenati cittāt MS. ji ltar is the usual equivalent of katham and zhe na of iti cet.

(5) I cannot coordinate the Skt. and Tib. of this sentence, as I do not understand what word the Tib. version supposes to be the nominative of visphuranti and bhavanti. Moreover the Tib. seems to suppose a reading sakalāvidyādibījāt. The corrections proposed suppose a general nominative like jantavaḥ, which is supplied in the commentary on the preceding verse to a similar verb. The Tib. also seems to imply a reading bhavasthāpakā°.

(6) 'saṇa sa. sa, if correct (it is not represented in the Tibetan) must refer, I suppose, to the guru.

(7) °ṇāma — bhūt (?rūt) | kuta MS. tat supplied from Tib. de.

(8) °dāchā MS. which I have supposed to represent icchā ; the Tib. grubpa, however, implies siddhi or the like.

(9) lā-yaṇa MS. ; but see Tib.

(10) Prof. de la Vallée Poussin compares Bcp. ad VIII. 1, and 107 ; Sum.-vil. 122, (cf. also Mhv. II. 358. 7, 360. 9) from which ābhoga would seem to mean ' bending the mind to a thing, contrivance '. This is confirmed by the Tib. dictionaries, which interpret the corresponding expression ' formed in mass, self-created, not contrived ' (**).

(11) saiva MS.

(**) So Jäschke and Sar. Dās, the latter giving nirābhoga, anābhogi as Skt equivalents.

Tibetan version of the above comm. T. Rg. XLVI. 206. b. 1.

sems ñid gcig-pu kun gyi sa-bon te | *gaṅ las srid daṅ las srid daṅ mya-ṅan hdas pa rnams hphro ba* | zhes gsuṅs te | de ltar goṅ-du bstan-pai mya-ṅan las hdas pai mthsan ñid ma thob na dei phyir ji ltar bsam zhe-na | sems de-las ma-lus-pai ma-rig pai sa-bon-las byuṅ-ba hkhor-ba daṅ mya-ṅan las hdas-pai mthsan ñid dag-par mi nus-par snaṅ zhiṅ hphro-o | de-dag kyaṅ srid-pai ṅo-bo ñid-du rnam-par bzhag-par mi nus-so | dei phyir | *hdod pai hbras bu ster bar byed-pa yi* | *yid bzhin nor hdrai sems-la phyag hthsal-lo* | zhes gsuṅs te | mchog-gi mya-ṅan las hdas-pai khyad-par ni yid-bzhin-gyi nor-bu-o | de-la phyag hthsal-lo | de cii phyir zhe-na | hdod-pai hbras-bu ster bai phyir-ro | hdod-pa ni sñiṅ rje chen-pos hgro-bai don byed-pai bdag ñid de (-do ?) | de ni lhun gyis grub-pai hbras bu gaṅ-gis ster ba-o | de ñid bla-mai yid bzhin gyi nor bu lta bu o ||

6. (fol. 48) candasujja ghasi gholia ghoṭṭaï |
pāva-puṇṇa-taveṃ tā khaṇe te [a]ṭṭai ||

For this couplet I have neither commentary nor Tibetan version and can only offer some conjectures as to its interpretation. I suppose it to belong to some context referring to Rāhu, the demon who devours sun and moon.

ghasi ' devouring ' ; for the form see P § 594

gholia ' shaking ' = ghūrṇitvā (Hem. IV. 117)

ghoṭṭai ' he gulps down ' (*ibid.* IV. 10, where Pischel compares several modern Indian forms.)

pāpa° MS.

taveṃ = tapasā ; cf. tavu MA. 441. 2.

tā = tasmāt ; MA Index s. v. ta.

khaṇe te aṭṭai is my conjecture for khaṇottaṭṭai of the MS. tta is a frequent error of our scribe for te. te is used for tān in MA. ; here of course for a skt. dual accusative.

aṭṭai, if I am right in restoring it, is a Prakrit equivalent (Hem. IV. 119) of kvath ' boil, digest '.

My reading makes but a poor rhyme, and I have not attempted to thoroughly reconstruct the metre. If however we read ghasia and te 'ṭṭaï (P § 175) we get a metrical scheme :

— ◡ — ◡ ◡ ◡◡, — ◡ ◡ — ◡ ◡

7. aïso karaṇa karaha vivarīra |
teṃ ajarāmara hoï sarīra ||

There is no commentary or Tib. version. I do not see the connection of thought with the context, but the words appear to mean :

« Make to yourselves (if you can) such a means, contrary [to all experience though it would be], as would ensure the body's being free from decay and death ».

Metre : Dodhaka or the equivalent of four dactyls
aïso = īdṛk or īdṛśam : compare aïso so.. at fol. 62 below and koi = kimapi, Pischel on MA 384, p. 20.
karahu would be the correct form acc. to P § 509.
vivarīra = viparīta Hem. IV. 424.
For teṃ one would rather expect jeṃ (= yena)

8. jeṃ kia niccala maṇa raaṇa pavaṇa ghariṇi laï etthe |
† so so ghā jia nājjhare † vutto maï paramatthe ||

Of this verse I can make little but the metre, which is dohā. Pada 1 = yena kṛtam niścalaṃ mano ratnam. With padas 1 and 2 compare st. **22** below : niccala pavana°

nājjhare, if correct, reminds one of nijjhara and Mar. ojhara ; Pischel on Hem. I. 98.

9. fol. 49 kulisa-saroruha joeṃ joïu
nimmala-paramamahāsuha bohiu |
khaṇeṃ ānanda-bhea tahiṃ jānaha
lakkha-lakkhaṇa-hīṇa pariāṇaha ||

Metre of first two lines equivalent to 4 dactyls.
kuliśa-sar° poetical equiv. of padma-vajra (see the main text).
joem = yogena. joïu = dyotitaṃ i. e. dṛṣṭaṃ
°suha bohiu = °sukhaṃ bodhitaṃ.
Neither the metre nor the general sense of the latter half is clear to me. The Sanskrit would be :

kṣaṇena ānandabhedaṃ tasmiñ jānīta, lakṣyalakṣaṇahīnaṃ parijānīta.

10. Proposed text.

ghora-aṃdhāreṃ candamaṇi jima ujjoa kareï |
paramamahāsuha ekkukhaṇĕ duriāṣesa hareï |

S. S. 49. 3	ghora aṃdhāreṃ	candamaṇi jima ujjoa karei
Dkp. 88. 7	ghora [lacuna] reṃ	
	paramamahāsuha	ekkukkhaṇe duriasesa harei
		ecchaktyanai duriāśeva harei

XLVI. 219 b fin — mun nag chen-por zla śel-gyi |
ji ltar gsal bar byed-pa bzhin |
mchog tu bde-ba skad cig-la |
sdig-pa ma lus pham byed-pao |

Comm. iti | yathā ghorāndhakāramadhye candrakāntimaṇir uddyotanaṃ karoti yādṛśa[ṃ] sarvacauracaṇḍālādibhi haṃrati (read ·lādibhir hāritaṃ?) tādṛśaḥ paramamah¯sukha ekakṣaṇe saṃsāraduścaritāśesaṃ harati

zhes gsuṅs te | hdi mun nag chen-poi naṅ-du zla-śel-gyi nor bu-i snaṅ-bas gsal-bar byed-pai dus-su rigs ṅan rkun ma-la sogs-pas gzhan-gyi nor rku-bar byed-pa bzhin-du | mchog-tu bde ba chen-poi mthsan nid daṅ bral-bai skad cig-mai dus hkhor-bai sdig spyod thams cad ñams-par byed-do

Metre : Dohā. If (with both MSS.) no crasis be made in l. 1, the o of ghora must be scanned short.

jima ' as ' ; usual Ap. form jīva (equivalent to Pali viya ? ; P § 336).

°suha perhaps agrees with some masculine noun like ānandaḥ in this and in the preceeding stanza.

kareï and hareï are of course causal in form.

11.

āiri[u] saaṇa pariharaï ga[c]chanto ṇaü bandhaï bhāra |
aïso joī †saṅga† paḍihāsaï taïso laṅghaï pāra ||

In line 1 I have added the syllable u, as it gives a form sanctioned by Hemac. (I. 73) as the equivalent of ācāryaḥ. The addition also gives at all events the first pada of a dohā, though the metre of the rest and of the following line is not clear to me. Gacchanto is for gachante of the MS. There may be a reference to the parable of the burden-bearer (Abhidh-k. apud Minaev, *Recherches*, p. 225 note ; de la Vallée Poussin, JRAS '01. 308).

The Sanskrit would be :

ācāryaḥ svajanaṃ pariharati ; gacchann iva badhnāti bhāraṃ : īdṛśo yogī..[?]...pratibhāsate, tādṛśo laṅghati pāraṃ.

12. Proposed text.

visaa ramanta ṇa visaeṃ lippaï |
ūala haraï ṇa pāṇī chippaï ||

S. s. 49.6 — visaa ramanta ṇa visaeṃ lippaī |
uala haraī ṇa pāṇī chippaī |

Dkp 58.3 — viṣaya ramanta ṇa visaa vi lippai ti
ūara haī ṇa pāṇī sthippaï iti

Tib. Tanj. Rg. 46
212. a. 4

yul-rnams bstan-pas yul-gyis na |
gos-par hgyur-ba ma yin te |
ji ltar chu-las ut-pa-la |
blaṅs kyaṅ chu-yi ma reg bzhin |

« Enjoying objects he is not defiled by any object ; one picks a lotus and does not touch the water ».

Metre equivalent to 4 dactyls.

ūala (for utpala) and pāṇī are new forms; the latter is an interesting reflex of the *spoken* language, being the ordinary Marathi of to-day.

chippaï is also new. Compare Magadhi chivaï, Pali chupati and modern forms cited by Pischel on Hem. IV. 182.

I subjoin the commentary; but it will be observed that the Tibetan presupposes a somewhat different recension of the text.

yathā pānīyamadhye (1) heṇa (2) dṛśyate na pānīyaṃ gṛhyate hastasparśāc ca ¹ evam (3)tathā sati parijñāne, viṣayāṇām krīḍāṃ karoti pañcakāmādino tair dosai[r] (4) na gṛhyate [ı] punar (5)yathā padmāpa[t]tre jalataraṅga[ṃ] gṛhītvā tatpānīyena na (6) lipyate ¹ (7)†tadospatrā† ca padmapa[t]trāmbhovad iti vacanāt | evam abhyāso yoginaś ca.

Rg. XLVI. 212 a. 4 yul-rnams reg bzhin (see above) zhes gsuṅs te | ji ltar chu i naṅ du gru-la zhugs nas utpala blaṅs (8) kyaṅ chu las ma gospa bzhin-du | de kho na ñi[d]-du śes-pai rtogs-pa yod na | hdodpai yon-tan lṅa-la loṅs spyod kyaṅ ñon moṅs pas gos-par mi hgyur-ro | de- ltar goms-pai rnal-hbyor ni |

13. Proposed text.

emaï joī mūla saranto |
visaa ṇa bāhaï visaa ramanto |

S. s. 49.7

eveṃ joī mūla suratto |
visaa ṇa bahaī visaa ramanto |

Dkp 58 fin

emaï joī mūla suratto |
visahi na bāhaï visaa ramatto |

Tanj. Rg.
XLVI. 212 a. 6

hdi ltar-bu yid bdag ñid-kyi |
rtsa-bai rnal-hbyor skyabs hgro-ba |
dug-gi sṅags can dag-la ni |
dug-gis thsugs-par ga-la hgyur |

(1) pāṇīa MS., pāṇīyaṃ below.
(2) Sic MS. for phenaṃ or pheno : Tib. utpala.
(3) Tib. implies : °sparśāc ca na lipyate... tattvaparijñāne sati.
(4) Sic MS.; Tib. implies: pañca-kāma-guṇa-bhoga-kleśena (or °ābhyāṃ)
(5) For this clause (punar... vacanāt) there is no equivalent in the Tib.
(6) yai na MS.
(7) Sic MS. tadā utpalaṃ ?
(8) The first (compound) letter is indistinct.

Comm. *īdṛśena yoginā mūlaṃ* gurūpadeśa[ṃ] saratā (1) | abhyāsāt *saranto* jānanto ' tadvipary[ay]eṇa bādhito | (2)yat kiṃcid yogināṃ viṣayādirūpaṃ tat sarvaṃ na jānate (3) ' tasya (4) bāhyakā bhavanti ' kiṃ jñānaṃ jñeyaṃ jñāpakaṃ ca tatprabhavād iti tasmād sarva-viṣayānā-ramaṇān na (5) bādhya[n]te iti yāvat | tathā coktaṃ | bāhyaṃ yat tat svabhāvavirahitaṃ (6) ' jñānaṃ ca bāhyārthavat śūnyam | yad yat (7) kalpitaṃ ca vidus tat (8) tad apy aśūnyam matam |

ity evam paribhāvya bhāvavibhavau (9)
niścintya tattvaikadhīḥ |
māyānāṭakanaikanipuṇo (10)
yogīśvaraḥ krīḍati || iti.

Tib. :

zhes gsuṅs te | hdi lta-bui rnal-hbyor-pas rtsa-ba ste bla-ma dam-pai gdams dag rnam-pa thams-cad-kyis bsgoms na de yul-gyi ñes pas mi gos-so (11) | dei phyir yul-rnams-kyi dri-mas mi gos te (12) | phyi rol gaṅ yin de med-do | śes pa phyi rol don ltar sñan mkhas-pa-rnams-kyis stoṅ brtags-pa | de yaṅ stoṅ-ñid-du mi hdod |

hdi ni śes-na dṅos-po dṅos-med pa |
de ñid med-pa de ñid gcig-pu blo |
sgyu-ma mkhan daṅ gar byed mkhan-po ni |
de bzhin rnal-hbyor dbaṅ phyug rol-par byed |

ces gsuṅs-so ||

emaï presents a difficulty, as only a dactyl is required by the metre, whereas if we are to connect the form with evamādi[ka](cf. comm. īdṛśena and P § 149), — — ⏑ would regularly result.

(1) °śasarito MS.
(2) Not rendered in the Tib.
(3) jātte MS.
(4) Sic MS. ; possibly for bāhyā or bāhirakā (cf. Çikṣā 332 n. 12).
(5) ṇāna MS. It is however not easy to see how *an*āramaṇāt can be got out of the Prākrit.
(6) °rahāt MS. ; Tib. merely : de med-do « that does not exist ».
(7) yat yata MS.
(8) vidurvaistat, which rather suggests a reading vidurais (Lexx. only as a separate word). Cf. Tib. mkhas-pa-rnams kyis.
(9) °vai MS.
(10) The metre (Śārdūlavikr°) requires something like °naikarūpaṇi°.
(11) The Tib. thus appears to have read viparyayeṇa (interpreted as meaning ‘ fault ’, not ‘ opposite ’, ‘ reverse ’) na bādhito.
(12) This clause (‘ Therefore he is not tainted by the defilement of sense-objects ’) is not in the Sanskrit.

bāhaï must be equivalent to bādhate (' does not check ') though the commentary seems to take the phrase as equivalent to « is not hurt by.. », as if it were bādhyate.

The Tibetan must have had a quite different Prakrit text with visa (viṣa) for visaa : « Amongst such persons as possess charms against poison, how should one come to harm through poison ? »

In the commentary however we get the regular equivalent (yul) of viṣaya, with no further allusion to this strange rendering.

14. pavana dharaï maṇa ekku ṇa†caṇṇaï†
†kalāgiṇi śo helem̩ peṇṇaï†

I cannot reconstruct this verse.

15. fol. 50. Saraha bhaṇaï vivar[ī]ra paaṭṭaha |
canda su — ni gholia ghoṭṭaha ||

The first line would be in Sanskrit :

Saraho bhaṇati viparītam pravartata (cf. MA 424, 347).

The lacuna (marked in the MS.) is probably to be completed by the syllable -jja : compare the similar phrase above stanza nº **6**.

But in the Dkp. 89.4 we find tārā vaï sukka which is explained tārāgaṇanāyakaś candraḥ śukraś ca.

16. āa ka rukkuº

I can make no sense of this very corrupt verse.

17. Proposed text.

visaa-gaenda-karem̩ gahia māria jima paḍihāi |
joī kavaḍīāra jima tima to ṇīsari jāi ||

S. S.	viśaa gaande karem̩ gahia māria jema paḍihā —
50.3	joï kava-āra tima ṇi sāri jāī |
Dkp	visayagajendra kara gahia jaṇi māria paḍihāsaï
91.3	jovī kavaḍiāra jima tima hoṇi sari jōi |
Tib.	yul-gyi glaṅ-poi snas blaṅs nas |
220. b. 3	ji ltar gsod-pa ltar snaṅ yaṇ |
	rnal-byor glaṅ-po-skyoṅ-ba bzhin |
	de tshe byuṅ-nas soṅ-ba yin | zhes gsuṅs te |

Metre : Dohā.
For the form kavaḍī-kāra see Dharmasaṃgraha LXX (p. 50).
paḍihāi = pratibhāti
jima..tima ; cf. MA 376. 2), where some MSS. read ºmva.
ṇīsari ibid 439. 4).

Comm. tathā viṣaya-gajendreṣu cakṣur-ādiṣu sarvavastuṣu gṛhītvā indriya-viṣayaiḥ kareṇa grahaṇam iva dantinā tadā māraṇam (1) iva vratina[ḥ] kuru tāvat pratibhāsate tāva[t] kasya † viṣayinaś [*sic*] ca svabhāvam etat† tasyaiva (2) dṛśyate na māraṇam kriyate nārakādiṣu nīyate īdṛśam yogendrāṇam ... (3) kavaḍīkārādyai[r] yādṛśam pratibhāsate tādṛśam iva tato niḥsaritaṃ (4) gacchati sahajeṣu (5) līyate na kavaḍīkārais (6) tasya bādhyate lokasya (7) pratibhāsa eveti | evam bhakṣyābhakṣ[y]eṣu na lipyata iti yāvat |

Tib. de bzhin du yul-gyi glaṅ-po ni dṅos-po thams-cad de (-do ?) | yul daṅ dbaṅ-po lta bur mchu-yis blaṅs-nas gsod-pa lta-bur snaṅ yaṅ mi hchi ste | glaṅ-po daṅ rtse mkhas-pas-so | rṅal-byor-gyi dbaṅ-phyug-gis phyir byuṅ gnas-su hgro zhes bya-'o | de ltar bza bya ma yin-pa de mi rig[s]-so zhes dgoṅs-so ||

The Tibetan commentary, as already noted, is shorter than the Skt. The meaning of the first line is clear :

« [An ordinary man] appears as if caught and slain by the trunk of the elephant of sense-objects ».

The Tib renders the second line :

« The Yogī just like a mahout (who knows the elephant's ways) may there and then get up and depart (unhurt) »

There is no authority for this meaning of kavaḍīāra, and no emendation occurs to me : nor do I understand from the Skt. commentary (unusually confused here), which seems to give the proper sense (' mouthful ') to the word, what case (an instrum. ?) the writer had before him, or how he connects his interpretation with the simile in the previous line.

18. Proposed text.

S. s. 74-75. jaï visaaṃhi ṇa ṇullanti †aïtamu† buddha †tumu† kevũ |
seü rahia ṇaü aṅkurahi taru-sampatti ṇa jevũ ||

(1) sāraṇam MS.
(2) tasmaiva MS.
(3) Judging from the Tibetan, which however is not clear to me at this point, there would seem to be a lacuna here. Kavatī° MS.
(4) niḥśa° MS.
(5) sahaḥj° MS. s° līyate not in Tib.
(6) °rās MS.
(7) MS apparently corrected to loke sya. From this point to the end the Tib. equivalent is wanting.

I have not found this verse in the Bhava-dohakośa of Saraha (Tanjur. Rg. XLVIII. 4 sqq.) or elsewhere ; nor do I know what work is designated by ' Prabandha '.

The metre is dohā.

In line 1 I have corrected the na nulläli of the MS. to ṇa ṇullanti. ṇ and n are commonly confused in the MS. As to the Pkt stem ṇulla-, see P § 244 and Hem. IV. 143. nta and la are readily confused in a MS. like ours. The form in -nti does occur occasionally in Apabhr. ; e. g. MA. n° 353. For the forms aï-tamu and tumu I can offer no definite suggestion. The last is probably quite corrupt, as *one* short syllable (not two) is required here. kev̄u (= katham) for kemu of the MS. (cf. kev̄a MA 343).
seü I take to represent seka.
ṇaü (= iva) ; see above stanza **3**.
jev̄u for jeñu (in spite of kemu above) of the MS.

The meaning, so far as it is intelligible to me, is :

' If men do not move among objects (of sense), how is Buddha ... ? Even as a tree deprived of watering cannot flourish in its shoot ».

19. fol. 61 bŏhicia-raa-bhūsia akkhohem̥ siṭṭhaü |
pokkhara-bīa sahāva ṇiadehĕ diṭṭhaü ||

Tanj. Rg. 47. f. 240. b. 4.

byañ chub sems dañ rdul gyis brgyan |
mi bskyod-pa ni gos hgyur-bas |
padmai sa-bon rañ-bzhin-la |
dag-pa-gñug-mai lus-la mthoñ |

The meaning seems to be :

« Decked in enlightenment of heart (bodhicitta), [though] also in dust (rajas ; human nature and its passions) one is clad in peace ; the nature of the lotus-seed is seen (tested ?) in the inborn shape [of its flower] ».

Bodhicitta will determine and direct the whole composite human character towards *akṣobhya* as surely as the *puṣkaratva* of the lotus seed will make it bear no other flower but a lotus. Prof. de la Vallée Poussin would render raa (and rdul) ' pollen ', omitting all reference to the figurative sense of rajas in Buddh. and in Sāṃkhya works.

The metre consists of five dactyls or their equivalents.

With the forms sitthaü, ditthaü (ao in both cases in the MS.) compare MA. p. 75 (s. v. diṭṭha).

The Tib. seems to imply a reading sahāvĕ in apposition to dehĕ. pokkhara = puṣkara, Hem. II. 4. dehĕ for dehem̥ of the MS. for metre and the Tib. locative.

20. bahi ṇikkalio †kalio† suṇṇāsuṇṇa-païṭṭho |
suṇṇāsuṇṇa-beṇṇi-majjheṃ tahi ekku ṇa diṭṭho ||

Tib.	phyi-rol hbyuṅ-ba-dag ni spyad-byas-nas |
Tanj.	stoṅ-daṅ-stoṅ-min-dag/la hjug-par gyis |
Rg. 47.	stoṅ-daṅ-stoṅ-min-gñis-kyis dbus-su ni |
f. 241 a 2.	kyeo rmoṅs-pa ci yaṅ ma-mthoṅ-ṅam |

The metre has a curious resemblance to the classical hexameter; but if the reading of line 2 be correct, it would seem that the moræ of the first 3 feet are freely redistributed.

nikkalio = niṣkārita (?), (P. § 302) : cf. Hindi nikalnā.

kalio a sec. manu in margin. The word is probably an erroneous repetition of the last three syllables of the preceding word. In view of the Tib. (= « from action ») it may represent something like kalato (kṛtāt) or kariā (kāryāt)

païṭṭho = praviṣṭa : MA, index.

bĕṇṇi (in form a neut. pl.; P § 436) seems to be here used for dvaya-; cf. beṇṇi-rahia, st. **21** below.

majjheṃ though interpreted in Tib. as if a loc., may be a genuine instr. form used locatively (cf. tena samayena etc.)

tahi = tatra.

Between the above verse and the next there occurs in the Tibetan the following stanza :

lhan-cig-skyes-pa skyes-bu yod |
Nag-po-dag-gis yoṅs-su śes |
luṅ daṅ [b]stan-bcos maṅ-po bklag-pa daṅ |
ñan kyaṅ rmoṅs pa ci yaṅ mi śes-so |

'The *puruṣa* is born at the same time (*sahaja*) [with the skandhas?]; [this] is fully perceived by Kanha (honorific plur). Reading and hearing also many āgamas and śāstras, o fool, why dost thou know nothing?'

21. aho [ṇa] gamaï ṇa ūheṃ jāi |
beṇṇi-rahia ĕhu niccata ṭhāi |

steṅ du mi rgyu og tu mi hgro zhiṅ |
gñis pa spaṅs pas de ni brtan par gnas |

« It goes not down, it moves not up, destitute of both (motions) it constantly abides ».

metre equal to 4 dactyls, ut supra.

ahem̩ gamäï MS which I have corrected with the Tib.; cf. Ap. ahomuhu = adhomukha

gamaï does not occur: but the form seems not impossible in view of the Vedic gamanti, °tu. tḥāi (P § 483) is analogous.

ūhem̩ = ūrdhvena : usual Pkt uddha.

jāi = yāti. For beṇṇi as cpd-base see beṇṇi-majjhem above.

For ĕhu the MS. has tasu, which I have corrected to the Ap. neut. sing on the strength of the Tib.

22. Kanha bhaṇai maṇa kaha vi ṇa phaṭṭai |
ṇiccala pavaṇa ghariṇi gharĕ vaṭṭai ||

Nag po na-re yid ni gaṅ du mi hphro zer |
mi-gyo rluṅ ni khyun-bdag-mo ni khyim-du gnas ||

Kanha says : « the mind in no wise swerves ». A motionless air dwells mistress in the house.

In the Tib. this verse precedes the last.

Metre equivalent to 4 dactyls, as above.

phaṭṭai with same Tib. equiv. as (vip)phuḍ (sphur) at st. **5**. According to Whitney (' Roots ' p. 197) sphaṭ is ' no proper root '; but here the rhyme implies it, and the meaning seems not to differ greatly from the sense (visaraṇa) assigned in the Dhātup. — See also Karpūra m., Index, s. v.

The form of this verse has become a commonplace of modern vernacular poetry, where poets frequently add their names to formulas of solemn asseveration.

na re...zer possibly implies that the special dictum ends with line 1.

Two verses here follow in the Tibetan :

mchog-gi ri-bo-dag ni phug zab mor |
hgro-ba ma-lus-pa ni chad-par hgyur |
dri-ma med-par(pai ?)chu ni skams hgyur te |
dus-kyis me ni rab-tu zhugs [h]gyur ba ||

Mighty mountains [turn] into deep cavities ;
All things that live and move tend to decay,
A pure river becomes dry
Through time fire goes out (?).

sa hdzin hdi ni śin-tu bzuṅ dka ste |
mñam daṅ mi-mñam-dag-la rgal mi nus |
Nag-po na-re mthson dka rtogs dka ba |
hdi ni gaṅ-gis sems kyi bsam mi nus ||

« This mountain [of mystic doctrine ?] is very hard to grasp ; it is impossible to surmount its inequalities. Kanha declares that it is hard to characterize or examine ; it is unthinkable by anyone. »

23. jo saṃveaï maṇa raaṇa ahara[h]a sahaja pharanta |
so parijānaï dhammagaī aṇṇa vi kim uṇa kahanta |

Tib. : gaṅ gi yi ni rin chen ris nus pa |
ñi-ma re-re lhan-cig skyes-pa hphro |
de yis chos kyi raṅ-bzhin-dag ni śes |
gzhan-la bstan du zin kyaṅ mi śes-so ||

« He who is conscious of mind as a jewel inborn [and] day by day increasing, perceives the ways of the Law ; how much more where he proclaims it to his neighbour also ! »

Metre : Dohā

saṃveai °vetti, transferred as usual to Conj. I.

maṇa raana cf. supra stanza **8**.

aharaha ; cf. P. § 383.

sahaja is a technical term of later Buddhist literature, which has not been as yet explained. The Sahaja-siddhi is a short hymn by Śāntideva extant in Tibetan only.

pharanta = spharat (cf. Śikṣās. 213. 1) The Tib. equivalent is the same as for phaḍ (sphur) in st. **5** and of phaṭṭaï (sphaṭati) in the last stanza.

par*a*jā .. uṇa *bhi* ka° MS.

The reading before the Tib. translator must have been different in line 2. Possibly it was : so jāṇaï dhamma sahāva (= °svabhāvau). His last line in thus rendered by M. de la Vallée Poussin : ' mais cette science n'existe pas dans un autre, même quand on la lui enseigne '.

24. paha[ṃ] vahante[ṇa] ṇia-maṇa-bandhaṇa kia jeṇa |
tihuana saala viphāria puṇa saṃhāria teṇa ||

Tib. lam hgro gñug mai yid ni bciṅs nus pa
khams gsum ma-lus spro-zhiṅ yaṅ der sdud

« The man, who, as he goes along the path, has bound his own mind, has [thereby] developed the three worlds and again reduced them ».

As the worlds are phenomenal and *citta-viṭhapita* (based on thought), the philosopher who commands his own mind is like the magician who can make a mango-tree sprout up and then withdraw it again.

I can make nothing of the reading vahante. In favour of the proposed corrections in line 1 is the circumstance that a dohā is formed by them. Line 2 was also a dohā ; but I have not attempted to reconstruct it.

MS. kio... °phārio .. °hārio.

25. sahajeṃ ṇiccala jeṇa kia samarasa ṇia maṇarāa |
siddho so puṇa tā khaṇe ṇo jara-maraṇa vi bhāa |

Tib. gaṅ gis lhan-skyes mi gyo brtan-nus-pa |
gñug mai yid kyis rgyal-po ro mñam hgyur |
dei skad-cig-la ni hgrub-[pa ?] hgyur te |
rgas daṅ hchi bai hjigs-pa gaṅ yaṅ med |

The metre is dohā.

The meaning of the first line is not clear to me. Sahajaṃ (reading of the Tib ?) might give better sense. The MS. has raseṃ (unmetrical), mana ...khane.

The Sanskrit would be :

Sahajena (°je ?) niścala(-tvaṃ) yena kṛtaṃ, [sa] samarasa-nijamano-rājaḥ (°manaso rājā).

tā = ved. tāt. khaṇe = kṣaṇe.

bhāa (for Saurasenī bhāadi (P § 501) = bibheti) instead of bhāaï, for the rhyme.

vi = api.

26. ṇiccala ṇivviappa ṇiv[v]iāra |
uaa-attha †maṇu† rahia su sāra |

Tib. mi-gyomi-rtog skyon rnams med-pa ni |
śar nub spaṅs pa de ni sñiṅ-po ste |

viappa = vikalpa (MS. nicciappu) ; cf. Karp.-m. iii. 10¹. viāra = vikāra ('evil thought ?). uaa-attha (Ms. athe, as often) = udaya-asta (Tib. śar-nub). maṇu is possibly corrupted from beṇṇi or the like ; compare st. 21 for sense and wording. su = saḥ.

27. aïso so ṇivvāṇa bhaṇijjaï |
jahī maṇa māṇasa kimpi ṇa kijjai |

Tib. hdi ni hdi ru mya-ṅan hdas par gsuṅs |
des ni yid-kyis ṅa-rgyal ci-yaṅ mi byed-do |

« A state like that, nay, that (state), is called nirvāṇa in which mind does, nothing out of self-consciousness ».

aïsa = īdṛśaṃ Hem. IV. 403.

so = tad (P § 423 med.)

jaṃhi MS. kijjaï deponent (P § 550).

I understand māṇasa as equiv. to an abl., like antaśaḥ yoniśaḥ not uncommon in Buddh. Skt. It seems to me possible that we may here find the explanation of the Apabhr. forms in -ahu which Pischel § 365 ad fin. describes as of obscure origin.

The above explanation was suggested by the Tibetan, the second line of which means : ' In which by mind self-conciousness at all is not per-

formed '. ṅa-rgyal the regular equivalent of ahaṃkāra (ṅa = ahaṃ) is also very commonly used for māna. Prof. de la Vallée Poussin proposes maṇasā māṇaṃ, as reproducing the Tib.

Professor Pischel, however, to whom I submitted my explanation of the passage has favoured me with his opinion on it. He would read thus :

« aïso so nivvāṇā bhanijjaï
jahi maṇā* māṇasā* kiṃ pi ṇa kijjaï ||

' In which the mind does not do anything pertaining to the mind ' *mānasaṃ kim api.* Also : ' Wo der Geist nicht seine Tätigkeit ausübt ' ' Wo der Geist nichts Geistiges tut ', i. e. where it is quite at rest.

28. evaṃ-kāro jeṃ bujjhi †ate† bujjhi asa-asesa |
dhamma-karaṇḍa ho so †jjhā† re ṇi[a]-pahu †eraü† vesa |

e-bam rnam-pa gaṅ gis śes gyur-ba |
des ni ma-lus lus-pa med-par śes |
kye-o chos kyis za-ma-tog ces de la bya |
gñug mai bdag-po cha-lugs de yin-no |

The meaning of the beginning seems fairly clear :

' He who knows the meaning of ' evam ', knows hence the whole non-existent [world] Lo ! This the « Casket of the Law »... '.

Of the rest of line 2 only some forms and no general sense are clear to me.

Metre : Dohā.

evaṃ is used in a mystic sense, as is witnessed by its transliteration (not translation) in the Tib.

Śaratchandra Dās, Tib. Dict. s. v. p. 1351, says : « In Buddh. this is symbolical of *e* signifying (a) *thabs* upāya (b) *mdo* sūtra ; and vaṁ = (a) *śes-rab* knowledge.. (b) *sṅags*, Mantra or Tantra ».

Thus evaṃ would be a mystic equivalent of prajñopāya, which has figured so prominently in the whole of the present text. Compare the further interpretations of *evam* at f. 76.

bujjhi for bujjhijjaï, a shortening not hitherto met with ; unless we correct to bujjhe (ĕ for metre) for bujjhaï.

ate of course cannot stand : some form like ĕtto (P § 426) must be replaced.

dhamma-karaṇḍa is also mystical ; cf. Jäschke s. v. za-ma (p. 485) ; but I cannot fully interpret it.

ho is interpreted by the Tib. as an interjection (cp. Hem. II. 217). Of the syllable jjhā I can make nothing.

The correction ṇia is certain because (1) gñug-maï has already thrice occurred as = nija ; (2) we thus get the last pada of a dohā and (3) the sense seems to accord with the previous verses.

eraü if genuine must be for īdṛśa ; but the Tib. equivalent, a plain demonstrative, suggests the correction ehaü ; cf. MA nº 362 p. 14 (where the Skt. version has īdṛśaṃ) and p. 67 s. v. eha.

* or -u for ā in each case.

II. Various readings from additional MS.-material received.

During the printing of the present text I received from Nepal through the kindness of H. E. the Mahārāja a transcript of a unique MS. in his library entitled Prajñopāya-viniścaya-siddhi. This turned out to be an incomplete copy containing only about the last half (paricchedas 4 and 5 with part of pariceh. 3) of the book so named, cited in our anthology. This deficiency was, however more than compensated by the circumstance that the place of the missing first portion had been filled by a number of short tantrik texts, some of them quoted in the present compilation.

I hope later to give a more detailed account of the MS., when I have been able to compare it with the Tanjur; and at present limit myself to a list of the variants etc. of passages occurring in our text.

Ff. 39 43. *Advayavivaraṇa-Prajñopāyaviniścayasiddhi.* The whole of this work appears to be contained in the new MS. It has no chapter-divisions and ends (after the title) with the colophon :

kṛtir iyam ācārya-Padmavajrapādānām. Compare f. 39 (p. 31) n. 6.

The passage quoted occurs in the fifth line from the commencement of the work.

fol. **40** (p. 31*).$_{15}$ (new MS. f. 6. b. 3) sādhanatṛtīyaś caivaṃ | mahāsādhana-caturtham iti.

The omission denoted by 'yāvat' in the text consists of another fourfold group.

ibid. $_{16}$ atar [*sic*] eva *bhāvā*bhavalakṣaṇā prajñā

ibid. 32. $_{1}$ prajñ*eyāpakaraṇa*-vidhā°

" $_{2}$ *bimba*-rūpo

" $_{4}$ upāya iti vyavasthita*rā*gadvayaṃ

(*) i. e. *Muséon* N. S., tom. V. p. 7. Reference is made to the pagination of the *tirage à part.*

(f. **41**.) 32. $_{9-11}$ The clause etau ... iti is both shortened and made clear by our MS., which has : etau dvau *a*bhinnarūpau bhavatas *tadā bhuktir muktir bhavatīti* (7. a. 3)

In the following passage, the new MS. is not metrical. It reads : upanayaty *abhīmatāṃ* yasmān naukev*ānukūlaṃ yat* | tadānukūlayogena saivopāyaḥ prakīrtitaḥ |

14. °yo*r* mīlana°

15. ya*ṃ* tad ucyate

16, 17. The reading of the new MS. is specially instructive here as it not only substantially confirms the syllables added by me to fill the lacuna in my MS., but also decisively substantiates my conjecture at f. 58 (p. 43) note 3 that an infinitive kṣaptum from kṣi must exist. The reading is

prak*ṣap*tum cāpanetuṃ ca śakṣate [sic] yatra naiva hi |
pra*kṣayāya* yat (1) tyaktan dharmatat[t]vaṃ tad ucyate ||

18. °āśeṣa-jagataḥ

As to the Prakrit verse (which does not occur here in the new MS. but near the end of this work, at 10. b. 7) see Appendix I, above (as to stanza 3).

The MS. continues without break with the couplet : idam eva° (32. $_{27}$ foll.).

33. $_{2}$ tatraiva = f. 9. b. 6 of the new MS., which reads prajñāliṅgitaḥ

f. **51** (p. 38) $_{1,\ 2}$ This couplet is quoted in the MS. (10. b. 4), but not assigned to Āryadeva.

Coming to the *Prajñopāyaviniścayasiddhi* of Anaṅgavajra the first extract (f. 1-5) is of course not to be found in the MS., as it occurs (see the reff. to the Tib. in f. 1 note 2) near the beginning of the book quoted.

The second extract, however, (ff. 56-59) occurs in pariccheda 4, of which it forms stanzas 5 foll. (19 b. 7 of the new MS.).

f. **56** (p. 41) $_{26}$. The letters conjecturally supplied are confirmed.

$_{27}$ ubhaye grāha saṃtty*ā*d [sic]. This implies saṃtyāgād, which gives a more regular metre, though it should be observed that yoṅs (note 4) is the more usual equivalent of pari-.

" (p. 42) $_{1}$ etha [sic] ... etacca saṃtyajet. The first of these variants supports my conjecture ; but the second agrees less well with the Tibetan than the reading of our text does.

$_{3}$. *ādy*anta*kalpanā*mukto

$_{4,\ 5}$ This stanza occurs in the new MS., not here (cf. p. 42 note 1), but at the end of the extract in ślokas, i. e. after the verse tasmāt... padam 58 (p. 42). $_{6}$, with the curiously corrupt variant :

(1) MS. ye for yat, an error common with this copyist ; cf. f. 37 (p. 27) n. 8.

sūtra sarvānpatā[sic]yathā, in the first line.

7. sattvānām asti MS. Correct the misprint nāstīti to nāst°

note 3. Two stanzas also added here in new MS.

8. na yatra bh° MS.

10, 11. Wanting in new MS. as in Tib. (n. 4)

12 (new MS., 23 a. 8) °kecit parive(?) sthitāḥ. A stanza is added as in the Tib.

14 vakṣyā for vandyā.

15 bhāvan*āśakter*.

(p. 43) 1 vipulānandasaṃ*bh*ogāt tad-*uru*-sphoṭanād° . This agrees far better with the Tib. tad-uru-sphoṭana = « the far-reaching thrill of that (pleasure) »

5 sādhak*ā*viga*tā*°

7. The reading printed in the text is unmetrical. Read with the new MS. (24. a. 6) : āmṛṣye*ttham* sudhīmān°.

The lacuna is to be filled by reading suvimalān ; for the new MS. has suvipulān. The Tib. however attests °vimalān

9 kṣaptuṃ is attested by the new MS., (cf. supra note on **41**, 32. 16) and so is °dina-sumahad°

40. sannāha*b*addhaḥ

(p. 44) 3 *muk*taṃ sarvair ... caryāyā [sic].

INDEX I.

Works cited.

(Reference is made to the leaves of the MS., indicated by square brackets in the text and at the top of each page).

([1]) New MS. See Appendix II.
([2]) Tanj. Rg. XLVI. 33-39. See Appendix II.

INDEX II.

Authors.

Works added in parentheses from the text ; additions in square brackets are made from other sources. References to *leaves* as in Index I.

(1) Doubtless the same as the work (also in ślokas) quoted at f. 8 a of my MS. of Prajñopāyaviniścaya (see Appendix II.) as « Samvarākhya-tantra ».

(2) This quotation not in Çikṣā-s.

(3) Compare Çikshās. p. 133, note.

INDEX III

Sanskrit words

(including *nomina propria* not comprised in Index II)

The references in this index point (1) to the *leaves* of the MS. (indicated in the text and on the headlines of the pages), which are printed in thick figures, and also (2) to the pages (and lines) of the tirage à part. Readers of *Le Muséon* should note that Muséon N. S. IV. 379-402 (Part I of the text) corresponds to pp. 5-28 of the tirage ; and V. 7-46 (Part II) to pp. 31-70.

INDEX IV

Prakrit verses

ERRATA

Pt I

p. 383 (fol. 6) line 1 Read saṃ[6]śayaḥ (indication of folio 6 omitted).
384 (8) » 11 » chāyāṃ *ca*
391 (21) note 4 » Cand*r*akīrti.
392 (22) line 3 » keśa ... candra*ka*-makṣikādi
396 (29) » 12 » param*ā*rthaś

Pt II

69 (99) note 3 Add reference to page (70) of tirage à part

(*) The asterik indicates cases where the reading adopted in the Appendix differ from that of the main text.

LES ORIGINES DU MYTHE D'ORPHÉE.

Plusieurs légendes, de sources sans doute fort diverses, se sont groupées autour du nom d'Orphée. Le récit de ses amours avec Eurydice et de sa descente aux enfers semble, aussi bien que certains contes du *Siddi-Kûr* (1), une paraphrase pure et simple du vers du poète :

« Et l'avare Achéron ne lâche point sa proie ».

Comment s'est formée cette légende ? En quels lieux et à quelle époque a-t-elle pris naissance ? C'est ce qu'il serait difficile de préciser. Ses origines, comme celles de la plupart des autres éléments du folklore, restent fort obscures. Un motif, toutefois, nous porterait à la croire fort ancienne. C'est qu'elle se retrouve sous une forme incontestablement plus archaïque jusque chez certaines tribus du Nouveau-Monde (2).

En revanche, par ce que nous pourrions appeler son rôle social et politique, et, plus encore par son genre de

(1) M. B. Juelg, *Kalmuekische Maehrchen ; Die Maerchen des Siddi-Kûr* ; Introduction (Leipzig, 1866).

(2) M. Karl Knortz, *Maerchen und Sagen der Nordamerikanischen Indianer*. pp. 234 et suiv (Leipsig, 1871). — *Le folklore dans les deux mondes*, pp. 286 et suiv. du chap. VII du T. XXIII des *Actes de la Société philologique* (Paris, 1894).

mort, le héros thrace offre une analogie frappante avec certains personnages des panthéons sémitique et surtout égyptien.

Orphée, tout comme Osiris, ne constitue-t-il pas, en effet, un prince civilisateur par excellence ? Régnant, le premier sur la vallée du Nil, le second sur la région qu'arrose le Strymon, ils initient leurs peuples à la science agricole.

L'époux d'Isis abolit les sacrifices humains dans ses états. Quant au fils du fleuve OEagre, il déshabitua les hommes de la pratique du cannibalisme. La tradition laisserait même supposer entre ces deux personnages mythiques, ce que l'on pourrait appeler des rapports de bon voisinage. Ne voyons-nous pas Osiris, fidèle à son rôle de missionnaire de la vie policée, pénétrer jusqu'en Thrace ? D'autre part, Orphée aurait, affirme la tradition, visité l'Egypte. Il rapporta même de ce pays, la connaissance des mystères de Bacchus, souvent identifié, comme l'on sait, avec le frère de Typhon. Si l'on doit à l'amant d'Eurydice, l'introduction d'un nouveau genre de vie dont la première condition était la pureté, il n'aurait fait qu'imiter sinon Osiris lui-même, du moins sa compagne. On sait que les dévots d'Isis devaient observer la sobriété, s'abstenir des plaisirs charnels et de l'usage de certaines viandes (1).

Les personnages en question se distinguèrent d'ailleurs l'un comme l'autre, en qualité de musiciens *di primo cartello*. Osiris voulant arracher les nations voisines de l'Egypte, à la vie sauvage et leur apprendre à cultiver le sol, n'emploie d'autres armes que ses chants mélodieux.

(1) Plutarque, *De Iside et Osiride*.

Quant à l'infortuné poète thrace, quel artiste lui pourra jamais être comparé ? Il adoucissait, nous le savons, tigres et lions, attirait à lui les fleuves par les doux sons de sa lyre.

Ajoutons que ces monarques bienfaisants, tout comme le syrien Adonis et Atys de Phrygie, meurent de mort violente. Ils avaient fait trop de bien aux hommes pour n'en être pas cruellement punis. Le dieu égyptien aurait été coupé en quatorze ou, suivant d'autres, en quarante morceaux (ne chicanons pas sur le nombre) par son frère dénaturé, Set ou Typhon, le méchant rousseau. De son côté, Orphée est mis en pièces par les ménades de Thrace appelées *Bassarai* ou « Renards ». Si le chef d'Osiris est porté par les flots jusqu'à la ville de Byblos, celui du chantre de Thrace, jeté dans l'Hèbre, finit par arriver à l'île de Lesbos.

Du reste, les deux personnages ne tardent pas à ressusciter d'une manière plus ou moins complète. Osiris revient si bien à la vie qu'il trouve moyen, après sa mésaventure, de rendre encore Isis, mère de deux enfants. En ce qui concerne Orphée, sa tête, pieusement recueillie et logée dans un temple élevé en son honneur, y rendra des oracles jusqu'à l'époque de la guerre de Troie. Cela prouve assez clairement, sans doute, qu'elle avait conservé, au moins, une parcelle de souffle vital.

Terminons, en rappelant que les femmes de Byblos, aussi bien que celles de la Basse Egypte, déploraient, les unes le trépas d'Adonis, les secondes, celui d'Osiris par des lamentations funèbres. D'autre part, les bacchantes de Thrace, après avoir égorgé Orphée, reviennent enfin à de meilleurs sentiments et pleurent sa fin tragique.

M. Salomon Reinach dans son savant mémoire sur la

mort d'Orphée (1) voit dans ces trois légendes (grecque, nilotique et syrienne) autant d'allusions à la pratique de l'omophagie religieuse qui, sans doute, exista à peu près partout, aux époques primitives. Elle consistait à mettre en pièces, dans un accès de fureur religieuse, certains animaux et peut-être même, à l'origine, des êtres humains pour se repaître de leur chair crue et pantelante. Arnobe fait allusion à ce rite barbare qui se célébrait encore, à son époque, dans les bacchanales. Un autre exemple en serait fourni par l'égorgement du chameau que signale St Nil chez les Arabes contemporains. Le pauvre animal, déchiqueté tout vivant, devait être dévoré en entier dans le court intervalle qui s'écoulait entre l'apparition de l'étoile du matin et le lever du soleil.

M. Salomon Reinach ne semble pas croire d'ailleurs à un emprunt fait par une de ces légendes aux autres. Même, ce qu'il nous dit au sujet du nom des *Bassarai* indiquerait le contraire. Tout en reconnaissant la parenté de ce vocable avec un terme analogue de la langue libyenne cité par Hésychius : βασσάρια, τὰ ἀλωπέκια οἱ Λίβυοι λέγουσι, « Les Libyens appellent *Bassaria*, les animaux de l'espèce du renard », il regarde le mot comme porté en Afrique par les colons grecs qui dans le cours du VIIe siècle avant notre ère, allèrent fonder la ville de Cyrène.

Le savant archéologue serait, somme toute, enclin à expliquer l'affinité si frappante qui se manifeste entre les mythes d'Orphée, d'Adonis, d'Osiris et d'Attys par cette seule considération qu'ils constituent chacun des réminiscences de l'époque où l'omophagie se trouvait en pleine vigueur et il ne serait nullement nécessaire de recourir à

(1) M. Salomon Reinach, *La mort d'Orphée*, pp. 212 et suiv. du No de septembre-octobre 1902, de la *Revue archéologique* (Paris 1902).

l'hypothèse d'emprunts ou d'une influence propagée au loin.

Plus d'une réserve nous semblerait devoir être faite sur ce point.

D'abord, est-il certain que ce soit une allusion aux cruelles pratiques dont il vient d'être question, qui se cache dans les légendes sus-indiquées et qui leur serve, en quelque sorte, de *substratum ?* La tradition nous enseigne bien que les héros égyptien, thrace, syrien et phrygien ont péri de mort violente. Nulle part, il ne nous est dit qu'ils aient été dévorés et il n'y a vraiment que dans les pièces telles qu'*Orphée aux enfers* où l'on puisse se permettre d'ajouter quelque chose à la mythologie.

En second lieu, l'importation hellénique du terme βασσάρια nous semble ce qu'il y a au monde de moins vraisemblable, évidemment apparenté de très près à celui de βασσάραι que portaient les ménades ennemies du poète-roi. Βασσαρὴ, βασσάραι nous sont donnés par Hésychius comme des mots non pas grecs, mais bien thraces d'origine. S'explique-t-on dès lors que ce soient des Hellènes qui aient été les implanter en Afrique ? Et puis, le substantif en question reparait encore dans le vieil égyptien. Hérodote nous signale déjà les βασσάρια parmi les animaux sauvages de la vallée du Nil. Sans doute, il ne nous les décrit pas d'une façon plus détaillée, mais on a tout lieu de croire que ce sont les chacals qu'il désigne de la sorte. En effet, *baschar*, *baschôr* reparaît même en kopte, avec le sens de « chacal ». Nous dira-t-on que c'est le mot pris par eux au grec que les peuples de Libye auraient transmis aux sujets des Pharaons ? La chose semblera déjà malaisée à croire. Comment les habitants de l'Égypte auraient-ils été chercher si loin le nom d'un animal fréquent dans leur

propre pays ? L'origine chamitique de ces termes comme l'a déjà fait ressortir M. Halévy, ne saurait donc, guères, être contestée.

Mais, il y a plus : ils ont été retrouvés par le savant docteur Reinisch dans divers idiômes de la vallée du Nil, et sous une forme plus archaïque. Ainsi, l'on a *wakâri* ou *wako* en langue afar et *wakari* en saho, comme synonymes de chacal. Ici, il ne peut plus être question d'emprunts faits au grec. Le maintien dans ces idiômes de la gutturale forte, adoucie visiblement plus tard en chuintante ou en sifflante prouve bien son caractère primitif. Dès lors, plus de doute, ce semble. C'est aux langues du groupe nilotique que le terme en question a dû être pris par les Thraces. Et nous ne nous pensons pas trop téméraires en concluant de son emprunt à celui du mythe lui-même.

La légende orphique ne constitue, pour nous, que la version européenne du mythe osirien, et ainsi s'expliquent d'une façon vraiment rationnelle, toutes les coïncidences déjà citées et qu'à première vue, on aura quelque peine à attribuer au pur hasard. C'est, qu'en effet, elles se retrouvent jusque dans les moindres détails, et le symbolisme, de part et d'autre, reste bien au fond le même.

Essayons de le faire ressortir.

Si Osiris est toujours qualifié de brun par opposition au roux Typhon, cela ne tient pas uniquement, sans doute, comme le prétend Plutarque, à ce qu'il personnifie le Nil et l'élément aqueux qui noircit tout ce qu'il touche. On ne saurait non plus expliquer cette épithète par la raison que, dans l'empire des Pharaons comme chez les Étrusques, les individus du sexe mâle sont généralement peints en rouge foncé tandis que le blanc ou le jaune se

trouve réservé à leurs compagnes. S'il en était ainsi, en effet, ce n'est pas le juge de l'enfer égyptien seul, mais bien tous les dieux en général qui auraient droit à l'épithète de « brun ».

La véritable raison de cette particularité, c'est qu'Osiris représentait, à la fois, le soleil de Printemps qui n'a pas encore toute sa force et l'astre du jour, dans sa course à travers l'hémisphère inférieur, alors qu'il n'éclaire plus nos contrées et va régner sur le sombre occident, sur le ténébreux empire des morts.

D'autre part, que signifie le nom d'Orphée ? Le savant auteur du *Mirage Oriental* établit fort bien qu'il n'a rien à faire avec le sanskrit *ṛbhus*, « poète, chantre » et doit se rattacher à une racine ὀρφ ayant servi à former l'adjectif ὀρφνός, « sombre, ténébreux, obscur », vraisemblablement apparenté au subst. ὀρφανός, d'où le latin *orphanus*. Tous ces termes seraient-ils, par hasard, apparentés à l'Hébreu 'Arp, arph, obscurité, nuage sombre et noir ? Nous n'oserions l'affirmer. En tout cas l'emprunt d'un nom propre n'impliquerait pas à coup sûr l'emprunt du mythe lui-même aux Sémites. Un seul fait reste certain, c'est que le dieu égyptien comme le monarque thrace figurent, l'un aussi bien que l'autre, l'astre du jour, alors qu'il a cessé d'éclairer notre hémisphère. Voyons maintenant quels sont les adversaires sous les coups desquels ces personnages bienfaisants sont destinés à succomber.

L'ennemi d'Osiris, c'est, nous l'avons déjà dit, le roux Typhon dans lequel on a déjà reconnu à la fois le désert aride qui tend toujours à empiéter sur le domaine d'Osiris, c'est-à-dire la terre d'Egypte fécondée par le fleuve et le soleil caniculaire mettant fin à la saison printannière et détruisant la végétation.

D'autre part, pourquoi ce nom de βασσάραι appliqué aux ménades qui mettent Orphée en pièces. Il dérive visiblement du thrace βασσαρὶς, « renard », ainsi que nous l'apprend Hésychius et dont l'origine égyptienne semble bien établie. Il n'est guère douteux qu'il n'ait une signification symbolique. On l'a expliqué par l'hypothèse que les prêtresses étaient vêtues de peaux de renard, mais alors il eût fallu, paraît-il, qualifier la majorité des habitants de la Thrace de « renards », puisque leurs habits et surtout leurs coiffures se trouvaient souvent empruntées à la dépouille du même animal.

Si l'épithète en question reste spécialement affectée aux Bacchantes, c'est visiblement en raison de la couleur fauve qu'affecte le pelage du carnassier en question. Elles sont les *rousses* de même que Typhon est le dieu roux parce qu'elles personnifient comme lui les ardeurs du midi et de la canicule, par opposition à Orphée, soleil nocturne ou printanier.

Nous voyons donc ici une présomption bien forte en faveur de l'origine égyptienne du mythe orphique. Pour les peuples établis dans les régions sub-tropicales, le printemps et parfois même l'hiver, qui, chez eux, n'est jamais bien rigoureux, constituent les saisons heureuses par excellence. Au contraire, l'été, soumis à l'action d'un soleil dévorant marque, pour ainsi dire, la période de deuil de la nature, ainsi que la saison hivernale chez les races situées plus au nord. Cette distinction entre le soleil hostile et le soleil clément semble bien marquée dans le symbolisme des riverains du Nil. L'un a pour emblême des animaux cruels et redoutables, l'autre des êtres inoffensifs ou ne faisant la guerre qu'aux ennemis de l'homme. Voilà pourquoi par exemple les déesses *Sekhet, Tefnout,*

personnifications du soleil caniculaire, apparaissent coiffées du disque solaire, mais avec des têtes de lionnes, tandis que *Bast* ou *Beset*, image de l'astre printannier, portait un chef de chatte (1) ; pourquoi encore, la déesse *Selk*, fille de l'astre du jour se montre tantôt coiffée du scorpion, tantôt avec une tête de femme, mais munie de la queue de ce reptile (2). Est-ce que les rayons solaires, lorsqu'ils sont dans toute leur force ne produisent pas une impression douloureuse assez comparable à la piqûre du scorpion ? On conçoit, dès lors, les sacrifices sanglants offerts au soleil estival, pour fléchir sa rigueur et le décider à se montrer moins ardent. Ceux-ci, de leur côté, sont figurés par le trépas des héros bienfaisants qui personnifient l'astre du jour pendant la saison printanière ou dans sa course à travers l'hémisphère inférieur, pendant la nuit, c'est-à-dire la portion la plus clémente du nycthémère.

Les choses semblent se passer d'une façon différente chez les Asciens, c'est-à-dire les habitants de la zône équinoxiale. Dans cette région, le soleil darde ses rayons à pic à peu près d'un bout de l'année à l'autre. Pas moyen de se jamais soustraire à sa chaleur, la distinction entre la saison d'été et celle d'hiver se trouvant ainsi réduite à son minimum. Le roi de notre système planétaire y devient, pour ainsi dire, un ennemi quotidien et les habitants de ces régions se montrent bien moins dévots à son égard. N'avons-nous pas vu p. ex. les Atlantes fixés au sud de l'Egypte offrir au soleil, en guise de sacrifices et de prières, un concert de malédictions ? (3) Est-ce que

(1) M. Paul Pierret, *Le Panthéon Egyptien*, chap. II, pp. 24 et 25 (Paris 1881).

(2) Ibid., ibid. chap. Ier, p. 15 et suiv. — M. A. de Zoghreb, *L'Égypte ancienne*, chap. IV, p. 58 (Paris, 1890).

(3) Pline, *Histoire naturelle*, liv. V, chap. VIII, § 8.

chez les Nagos de la côte de Guinée, comme nous le faisait observer un missionnaire qui les a longtemps évangélisés, M. l'abbé Bouche, cet astre n'est pas rayé du rang des divinités ? Une telle omission semble d'autant plus frappante, qu'en définitive, ces noirs possèdent un panthéon déjà assez bien garni.

Mais précisément les Thraces habitaient une région relativement froide et où l'hiver se fait parfois rudement sentir. On sait qu'aujourd'hui encore, le séjour à Constantinople n'est pas toujours plein de charmes pendant la mauvaise saison et combien les vents venant de la Mer Noire s'y font sentir désagréablement. Si donc la légende orphique avait pris naissance chez eux, ce n'auraient pas été les ménades aux vêtements roux et personnifications de la chaleur caniculaire que l'on nous donnerait comme les ennemis du bienveillant monarque, mais bien des représentants de la période hivernale. S'il en est autrement, c'est, sans doute, que le mythe a été importé sur les rives du Bosphore de pays plus méridionaux, tels par exemple qu'est l'Egypte. Notons, d'ailleurs, qu'en quittant les lieux qui lui servirent de berceau, le personnage mythique a vu diminuer son importance religieuse, semblable à ces monarques détrônés et qui ne remplissent plus qu'un rôle honoraire en terre étrangère. Osiris constitue une des principales déités de la vallée du Nil. Son substitut Orphée n'apparaît, tout au plus, que comme un héros ou demi-dieu. Ainsi le puissant *Melkarth* de la Phénicie, l'hercule tyrien qui avait guidé les matelots de la côte syrienne sur tous les rivages méditerranéens, n'apparaît plus en Grèce que comme une divinité tout-à-fait secondaire sous le nom de *Mélicerte*.

Répondons, par avance, à certaines objections qui nous

pourraient être opposées. S'étonnera-t-on de cet emprunt par les Thraces aux dialectes chamitiques du nom d'un animal aussi commun chez eux que le renard ? Est-ce que les termes français « dogue » et « hase », n'ont pas été pris le premier à l'anglais *dog*, « chien » et le second, à l'allemand *hase*, « lièvre » ? La transmission d'un idiôme à l'autre s'expliquerait d'ailleurs assez facilement par le caractère sacré ou magique de l'animal en question.

Maintenant, que la mythologie grecque ait beaucoup pris à celle de l'Egypte, surtout en ce qui concerne les doctrines se rattachant à la vie future, cela ne semble guère contestable. N'y a-t-il pas longtemps déjà que l'on s'est plu à reconnaître les champs d'*Aarou* ou d'*Aalou*, litt. « champs des vignes » des riverains du Nil dans le Ἠλύσιον πεδίον des Hellènes. La finale ιον est grecque, mais le *s* médial pourrait bien être euphonique, ainsi qu'il l'est à la fin d'un certain nombre de mots coptes, que cite le dictionnaire de Peyron. Mentionnons p. ex. *teb* ou *tebs*, « doigt » — *tcho* ou *tchos*, « mur » — *tôk* ou *tôks*, « fixer, attacher » — *kolp* ou *kolps*, « voler, dérober ». Le même phénomène ne semble pas avoir été inconnu même au vieil égyptien et l'on pourrait supposer l'existence d'une ancienne forme *aarous*, bien que les textes ne nous l'aient pas conservée.

Une observation analogue peut être faite au sujet de *Rhadamanthe*, le collègue d'Eaque et de Minos. Bailly, nous dit le dictionnaire de Planche, le faisait venir de *Rhadanim*, synonyme de « juge intègre » dans la langue du Nord. Malheureusement, l'auteur de l'Atlantide ne nous fait pas savoir où se parlait l'idiome en question ni comment le nom du magistrat infernal a pu passer de là en grec. Estimera-t-on bien téméraires ceux qui ont voulu y recon-

naître l'égyptien *ra en amenti*, litt. « soleil de l'occident, de l'hémisphère inférieur » ; *id est* Osiris, juge des morts ?

Ajoutons, au reste, que si l'on se range à l'opinion reprise par Fr. Lenormant relativement à l'époque de la guerre de Troie, c'est-à-dire si on la reporte non pas au treizième, mais bien au dixième ou onzième siècle avant notre ère, l'apparition du mythe d'Orphée devra elle-même être rajeunie d'au moins deux cents ans. Ce ne sera donc pas au quinzième siècle, mais bien au treizième, tout au plus, qu'aurait vécu, tout au moins d'une vie légendaire, le fabuleux monarque thrace. A cette époque, certaines relations avaient déjà fort bien pu s'établir entre la terre de Metsraïm et celle de Cettim.

Ne nous étonnons pas d'ailleurs de ces échanges de mythes et de légendes. Ils ont été perpétuels au sein des diverses fractions de notre espèce et remontent, sans doute, à peu près aussi haut dans la nuit des temps que l'humanité elle-même. L'histoire d'Orphée continuera à rester pour nous une contrefaçon incontestable de celle d'Osiris. Ici encore, l'Europe dut emprunter à l'Egypte, plus anciennement policée. Tout en faisant leur part légitime aux éléments indigènes dans le développement de la civilisation de nos régions, gardons-nous de tout mirage, fut-il exclusivement occidental.

Cte DE CHARENCEY.

LA FABLE DES AMAZONES

CHEZ

LES INDIGÈNES DE L'AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE.

Aux débuts mêmes de la découverte des Indes occidentales, Christophe Colomb entendit parler d'une île exclusivement peuplée d'Amazones. On lit dans son *Journal de bord* (1), à la date du 13 janvier 1493, que depuis longtemps il était informé de leur existence ; qu'au moyen de quelques mots qu'il comprenait de la langue des Grandes Antilles, il en avait appris d'autres et qu'il en savait bien davantage par les Indiens qu'il emmenait dans ses explorations (2). Le 15 février 1493, étant à la hauteur des Canaries, lors de son retour en Europe, il écrivait à propos de ces Amazones : les Cannibales [Caraïbes] « sont ceux qui ont commerce avec les femmes vivant seules dans l'île

(1) *Giornale di bordo*, édité dans *Raccolta di documenti e studi pubblicati dalla R. Commissione Colombiana, pel quarto centenario dalla scoperta dell' America*, part I. conten. les *Ecrits* de Chr. Colomb, édités et commentés par Cesare de Lollis, t. I, Rome 1892, in fol. p. 96.

(2) De la Isla de Mugeres sin hombres dixo aquel Yndio que era toda poblada de mugeres sin hombres .... Destas islas dize el Almirante que avia por muchas personas, dias avia, noticia .... Dize que entendia algunas palabras, y por ellas diz que sacó otras cosas, y que los Yndios que consigo traja, entendian más. » (*Giorn. di bordo*, p. 96).

de Matinino (1), la première que l'on rencontre (2) en se rendant de l'Espagne aux Indes. Ces femmes n'ont aucune des occupations de leur sexe, mais armées d'arcs et de flèches, comme je l'ai dit de leurs maris [les Caraïbes], elles se protègent au moyen de lames de cuivre qu'elles possèdent en grande quantité (3). »

Si l'on n'avait que ce document, le plus connu des écrits de Chr. Colomb, à cause des nombreuses traductions de l'espagnol en latin et en d'autres langues, qui ont été publiées depuis 1493 jusqu'à nos jours, on serait en droit de nier qu'il s'agisse, dans le passage reproduit plus haut, de la fable des Amazones, mais tout doute à cet égard doit être levé par les détails qu'ajoute le *Journal de bord,* à la date du 16 janvier 1493 : « Les Indiens lui dirent que dans cette direction il trouverait l'île de Matinino peuplée de femmes sans hommes ; ce que l'amiral désirait beaucoup [voir] pour emmener aux rois [catholiques, Ferdinand et Isabelle] cinq ou six d'entre elles ; mais il doutait que ses guides sussent bien la route et il ne pouvait s'arrêter à cause du danger causé par l'eau qui entrait dans les caravelles. Toutefois il était sûr qu'il y

(1) Ecrit ailleurs *Mateunin, Matanino, Madanina, Mathanino, Mathinino, Matrimino, Matrino* et même *Masemitro*, aujourd'hui la Martinique.

(2) La Martinique est en effet, dans le groupe septentrional des Petites Antilles, le seul que connût alors Chr. Colomb, *prima ex Hispania in Indiam trajicientibus.*

(3) *Lettre de Chr. Colomb à L. de Santangel et à G. Sanchez*, texte espagnol dans la *Raccolta* citée plus haut (p. 287, n. 1), Part. I, t. I, p. 131 ; trad. en latin par Aliander de Cosco, *ibid*. p. 131. Quoique les variantes n'aient pas d'importance pour le présent sujet, on peut conférer : *Lettera in lingua spagnuola diretta da Cristoforo Colombo a Luis de Santangel, riprodotta a facsimile*, por G. d'Adda. Milan, 1866, in-4 ; — *The letter of Columbus on the Discovery of America, a Facsimile of the Pictorial Edition, with a new and literal Translation, and a complete Reprint of the oldest four editions in latin, printed by order of the Trustees of the Lenox Library*, New-York, 1892, in-8°, p. 50.

avait de ces femmes visitées en certains temps de l'année par des hommes de l'île des Caribs [la Dominique], située à dix ou douze lieues, et que s'il naissait des fils, ils étaient envoyés à l'île des hommes ; que si c'étaient des filles, elles les gardaient près d'elles (1). »

Dans le cours de son second voyage, pendant que l'on faisait du pain dans la Guadeloupe, en avril 1496, Chr. Colomb envoya à la découverte quarante hommes qui revinrent le lendemain avec dix femmes et trois enfants ; l'une d'elles était la femme d'un cacique qui, poursuivie par un Canarien très agile, lui aurait échappé, si elle ne s'était retournée pour l'assaillir ; elle le terrassa et allait l'étrangler lorsqu'il fut secouru par ses compagnons. « Faite prisonnière, elle conta que toute cette île appartenait à des femmes et que c'étaient elles seules qui s'étaient opposées au débarquement, à l'exception de quatre hommes d'une autre île qui étaient là par hasard ; car en certains temps de l'année ils venaient s'amuser et cohabiter avec elles ; ce que faisaient également les femmes d'une autre île appelée Matrimino [la Martinique]. Elles racontaient à propos de celles-ci tout ce que les livres rapportent des Amazones » (2). En tout cas, elles ne l'étaient pas elles-mêmes, puisqu'elles apprenaient à leurs fils à tirer de l'arc.

Le P. Bart. de las Casas, qui résume fort bien ces récits (3), ajoute : « Il faut savoir que, depuis, on n'a

(1) *Giornale di bordo*, p. 100 dans le t. I, de la 1re part. de la *Raccolta*.

(2) *Memoriale di Cr. Colombo pel secondo viaggio*, p. 227-228 du t. I, de la 1re part. de la *Raccolta*.

(3) Il rapporte en effet que, dès le 13 janvier 1493, un indigène de Haïti, emmené comme interprète, parla à Chr. Colomb « d'une île nommée Matinino, où il y avait beaucoup d'or et qui était exclusivement habitée par des femmes ; des hommes y allaient en certains temps de l'année ; s'il naissait des filles, elles les gardaient avec elles, mais les garçons étaient

jamais constaté que des femmes vécussent seules en aucune partie des Indes [occidentales] ; aussi pensé-je ou que l'amiral ne comprit pas bien ou que le récit était fabuleux » (1). La sincérité du rapport de Chr. Colomb, qui n'est d'ailleurs pas une garantie de la réalité des faits, ne fut contestée ni par les interprètes qui revenaient de l'Espagne, ni par les trente prisonniers (2) échappés à la voracité des Caraïbes de la Guadeloupe. Ces indigènes la confirmèrent, au contraire, tant par signes que par paroles, dans ses parties essentielles, quoique plus amplement et en termes un peu différents, d'où l'on peut induire que le passage précité de Las Casas n'est pas emprunté au témoignage suivant de P. Martyr, ecclésiastique Milanais au service de l'Espagne (3) : « Au nord apparut une grande île appelée Madanina (4) par ses habitants, au dire de ceux qui avaient été emmenés en Espagne lors du premier voyage [de Chr. Colomb] et de ceux qui s'étaient soustraits aux Cannibales ; ils affirmaient qu'elle était uniquement habitée par des femmes, comme le bruit en

envoyés à l'île des hommes. Or il faut savoir ...... » (*Historia de las Indias*, composée de 1527 à 1561. L. I, ch. 25, p. 281 du t. I de l'édit. de José M. Vigil, Mexico, 1877, in-4°).

(1) Id. *ibid.*

(2) Plusieurs d'entre eux étaient originaires de Burichena ou Boriquen (P. Martyr, *De Orbe Novo*, déc. I, L. II, ch. 1, 2) aujourd'hui Puerto-Rico, dont les insulaires avaient de grands rapports avec ceux de Haïti (Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los Castellanos en las islas y tierra firme del mar Oceano*, Déc. I, L. VII, ch. 13, p. 196).

(3) Il résidait à la cour comme chapelain de la reine Isabelle et précepteur des pages ; il fut nommé conseiller royal pour les Indes en 1518 et, lors de la création du Conseil des Indes en 1524, il en devint secrétaire. (*Un lettré italien à la cour d'Espagne (1448-1526) : Pierre Martyr d'Anghera*, par J. H. Mariéjol, Paris 1887, in-8°, p. 157, n. 3).

(4) P. Martyr, *De Orbe Novo*, Déc. I. L. II, ch. 2 ; — plus loin, *Mathinino* (Déc. I, t. I, L. IX, ch. 2) et *Matinina* (Déc. III, L. V, ch. 1) ; — identique avec *Matinino* de Las Casas. — De là vient par corruption le nom actuel de la Martinique.

était parvenu aux oreilles des nôtres lors du premier voyage. On croit que les Caraïbes vont vers elles en certains temps de l'année, tout comme l'Antiquité rapporte que les Thraces passaient vers les Amazones de Lesbos ; que de même, après avoir sevré les garçons, elles les envoient vers leurs pères en gardant les filles. Ces femmes ont, dit-on, de grandes galeries souterraines où elles se réfugient, si l'on vient vers elles avant le temps fixé ; et si, en les poursuivant, on tente d'y pénétrer par force ou par stratagème, elles se défendent avec des flèches qu'elles lancent, croit-on, fort sûrement. Recevez la tradition comme on me la donne (1). Ils ne purent aborder dans cette île à cause du vent du nord qui en venait (2). »

L'étude des mœurs et des croyances des naturels de l'Española ou Haïti qui fut faite, à la demande de Chr. Colomb, par Fr. Román Pane, ermite de l'ordre de Saint Jérôme, ne fit que confirmer l'existence de la tradition chez les insulaires qui prétendaient même l'expliquer ainsi : Un des leurs, Guagugiona, vivant dans une grotte d'où sortirent la plupart des aborigènes de Haïti, en emmena toutes les femmes sous prétexte d'aller chercher au dehors une herbe pour se laver le corps ; elles abandonnèrent leurs maris et même leurs enfants pour le suivre jusqu'à Matinino, où il les laissa en partant pour une autre contrée nommée Guanin, « de là vient que l'on

(1) Colomb ne put donc vérifier les assertions des insulaires, et ceux-ci qui n'étaient pas des Caraïbes et qui au contraire les fuyaient (Las Casas, *Op. cit.* L. I, ch. 67, 68, p. 280, 283 du t. I ; — P. Martyr, *De Orbe Novo*, Déc. I, L. II, ch. 2), n'avaient pu constater *de visu* ce qui se passait à la Martinique ; ils ne faisaient que répéter une tradition courante sans avoir été à même de la contrôler.

(2) Id. *ibid.* Déc. I, L. II, ch. 2, p. 83-84 du t. I de l'édit. de D. Joachim Torres Asensio. Madrid, 1892, in-8°.

dit aujourd'hui qu'il n'y a plus que des femmes à Matinino » (1). — P. Martyr résume cette fable avec quelques variantes dans les faits et les noms : Vaguniona, le principal de ceux qui étaient enfermés dans la grotte des ancêtres, voulant aller à la recherche de l'un des siens qu'il avait envoyé à la pêche, sortit avec les femmes et les enfants à la mamelle, laissant les hommes seuls dans la grotte, puis il abandonna les femmes à Mathinino, emmenant plus loin les enfants qui furent métamorphosés en grenouilles (2). On demanda aux indigènes de qui ils tenaient ces inepties ; ils répondirent que c'était un héritage de leurs ancêtres ; qu'elles étaient de temps immémorial enchâssées dans des chants que, faute d'écrits pour les conserver, les fils des caciques seuls avaient le droit d'apprendre par cœur, et dont on faisait part au peuple dans des cérémonies religieuses (3). »

Cette fable des Haïtiens paraît avoir eu pour pendant une tradition qui localisait dans les parages du canal de Bahama une population d'Amazones, sur laquelle on n'a d'ailleurs qu'une allusion conservée dans le passage suivant de Fr. Lopez de Gomara, chapelain et historiographe de Fernand Cortés : « La population de ces îles [les Lucayes] est plus blanche et mieux faite que celle de Cuba. C'est surtout le cas pour les femmes, si belles que beaucoup d'hommes de la terre ferme, notamment de la Floride, de Chicora [Georgie et Carolines] et du Yucatan,

(1) *Escritura de Fray Román (Pane)* §§ 1-5, p. 282-286 du t. I de *Historia del Almirante Don Cristobal Colon, escrita por Don Fernando Colon su hijo*, Madrid 1892, in-18. — Cfr. la trad. franç. de cet écrit (p. 432-435), insérée par Brasseur de Bourbourg dans *Relation des choses du Yucatan* de Diego de Landa. Lyon 1864, gr. in-8°.

(2) *De Orbe Novo*, Déc. I, L. IX, ch. 2, p. 193-194 du t. I.

(3) Id. *ibid.*, p. 197.

allaient vivre avec elles. ...... Voilà, me semble-t-il, pourquoi l'on dit qu'il y avait, de ce côté, des Amazones et une fontaine (1) qui rajeunissait les vieilles gens » (2). Pour notre auteur, c'est un dit-on qu'il place nettement au rang des fables, en parlant des récits de Fr. de Orellana sur les Amazones de l'Amérique du Sud (3). Ses doutes à cet égard étaient partagés par ses contemporains Oviedo y Valdés et J. de Castellanos ; ils paraissent même l'avoir été par la plupart des premiers explorateurs des bassins de l'Orénoque et du Marañon.

L'un d'eux était le gouverneur de Venezuela, Georges Formuth, de Spire en Allemagne, que les Espagnols nommaient Jorge d'Espira. Il allait à la recherche de l'Eldorado dont les richesses, quoique fort exagérées par les narrateurs, n'étaient pas un mythe, comme le prouvent les trouvailles faites dans la Colombie. Il s'avança jusqu'à la latitude de 1° au nord de l'équateur. Les Indiens

(1) Localisée par P. Martyr (*De Orbe Novo*, Déc. II, L. II, ch. 1, p. 314 du t. I) dans l'île de Boiuca ou Agnanco, qu'il dit être située à 325 lieues au nord de Cuba ; par Gomara (*Historia de las Indias*, p. 181 du t. I de *Historiadores primitivos de Indias*, édit. de E. de Vedia, Madrid, 1863, gr. in-8°), dans l'île de Boiuca, qu'il distingue de Bimini ; par Juan de Castellanos (*Elegias de Varones ilustres de Indias*, Madrid, 1847, gr. in-8°, p. 69), dans l'île de Bimini, qu'il qualifie de puissante et qu'il confondait probablement avec la péninsule Floridienne, comme le faisait B. de las Casas (*Hist. de las Indias*, L. III, ch. 20) ; par Oviedo y Valdés (*Historia general y natural de las Indias*, édit. par José Amador de los Rios. Madrid, 1851-1855, in-4°, t. I, p. 482), dans une des iles de Bimini ; par Ant. de Herrera (Déc. I, L. IX, ch. 2, p. 245), à Bimini qu'il distingue de la Floride. Tous ces passages sont reproduits et traduits dans notre mém. sur *la Fontaine de Jouvence et le Jourdain* (*Le Muséon*, Louvain, t. III, n° 3, 1881, p. 409, 415, 416, 417) ; ils méritaient d'être rappelés ici à cause de la proximité prétendue de cette fontaine et de la demeure des Amazones Lucayennes.

(2) Y de alli creo que manó el decir como por aquella parte habia Amazonas y una fuente que remozaba los viejos. (*Hist. de las Indias*, p. 178).

(3) Voy. plus loin, p. 299.

de la rivière Papomane, affluent de la Meta, répétèrent ce que savaient déjà les Espagnols : qu'à huit journées plus loin vers le sud, il y avait « une nation d'Amazones ou femmes sans mari ; que des hommes d'une autre nation allaient vers elles en certains temps de l'année et que, après avoir eu des rapports avec elles, ils retournaient dans leur pays ; que ces femmes avaient beaucoup d'or et d'argent, mais qu'elles recevaient ces métaux des Choques. Les explorateurs, qui avaient d'autres visées, ne se soucièrent pas de les visiter » (1). Pendant sa longue et pénible expédition qui dura trois ans, de 1535 à 1538 (2) ou cinq ans, de 1534 à 1539 (3), G. Formuth ne vit rien qui confirmât ces histoires, auxquelles probablement, comme on peut l'induire de sa conduite, il ne donnait aucune créance.

Son second successeur, le Biscayen Juan Perez de Tolosa, faisant allusion aux récits sur les Amazones du Marañon et à la richesse du pays, ajoute « qu'il n'y donne pas foi à cause des grands mensonges des Indiens » (4). Ces paroles rapprochées de l'indifférence de G. Formuth dénotent assez que la légende circulant parmi les naturels n'avait pas été inventée ni importée par les Espagnols.

(1) Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdés, *Hist. gen. y natural*, t. II, p. 310.

(2) Id., *ibid.* t. II, p. 302, 315 ; — Castellanos (*Elegias*, p. 211) dit que le départ eut lieu en 1536 ; — Lucas Fernandez de Piedrahita (*Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, 1688 ; nouv. édit. Bogotá, 1881, in-8°, L. III, ch. 4, p. 62) place le retour en 1537.

(3) José de Oviedo y Baños, *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela*, édit par C. Fernandez Duro, Madrid, 1885, in-8°, t. I, p. 131.

(4) Description de son gouvernement, envoyée en 1546 à Charles Quint et publiée dans l'append. à l'ouvrage précité d'Oviedo y Baños, t. II, p. 235.

Quand ceux-ci témoignaient *de visu* ils se gardaient bien de donner pour des Amazones les femmes qui leur ressemblaient en quelques points non essentiels. En 1536, au temps où G. Formuth allait à la découverte de l'Eldorado, son voisin le gouverneur de Paria, Gerónimo de Ortal, voulant avoir sa part des trésors supposés, partit avec 150 hommes pour la Meta, affluent de l'Orénoque, dans le bassin de laquelle on croyait trouver les mines d'or ainsi que les temples et les palais à piller. Sur le trajet de 150 lieues ou plus, qu'il fit dans la direction du Sud, il rencontra en beaucoup d'endroits des bourgades où des femmes étaient caciques et exerçaient le pouvoir absolu quoiqu'elles fussent mariées. « Une d'elles notamment, Orocomay, qui se faisait obéir à plus de trente lieues à la ronde, était grande amie des Espagnols. Elle ne se servait que de femmes. Dans sa bourgade et son intimité, il n'y avait pas d'autres hommes que ceux qu'elle faisait appeler pour leur donner des ordres et les envoyer à la guerre (1). »

Pendant l'exploration que Gonzalo Ximenez, lieutenant de l'adelantado Pedro Hernandez de Lugo, fit de 1536 à 1539 dans le bassin du Rio Grande [de la Magdelena], les Espagnols campés dans la vallée de Bogotá « eurent notion d'une peuplade de femmes vivant seules, sans Indiens parmi elles ; c'est pourquoi on les nomma Amazones. Au dire de ceux qui donnèrent ces renseignements, elles se faisaient féconder par des esclaves achetés ; s'il naissait des garçons, elles les envoyaient aux pères ; si c'étaient des filles, elles les élevaient pour l'accroissement

(1) Oviedo y Valdés, *Op. cit.*, t. II, p. 246-247 ; cfr. t. III, p. 576. — Sur la carte qui est jointe au t. II, le territoire d'Orocomay est placé dans le delta de l'Orenoque ou Huyapari.

de leur Etat. Les esclaves, dit-on, ne leur servaient que pour la copulation charnelle, après quoi elles les expulsaient ». On voulut vérifier ce récit, « mais à cause des hautes montagnes, on ne put aller jusqu'à elles, quoique l'on n'en fût qu'à trois ou quatre journées et que les renseignements sur elles fussent de plus en plus nombreux. » (1) — « Ce que l'on put savoir des Indiens qui sont en relations avec elles, c'est que le territoire de ces femmes est peu étendu ; qu'elles sont les maîtresses et les hommes, des sujets et des esclaves achetés pour avoir commerce avec elles. La dame du pays s'appelait Jarativa. Elles étaient peu nombreuses et la contrée est une terre chaude. Ce sont elles qui combattent, bien que le licencié Gonzalo Ximenez ne le croie pas, parce que les Indiens content la chose de deux ou trois manières (2). »

Faute d'avoir observé autant de réserve que G. Formuth, G. de Ortal, J. Perez de Tolosa, — Francisco de Orellana s'attira les critiques des historiens les plus autorisés. Ce lieutenant de Gonzalo Pizarro, descendant un des affluents du Marañon, crut entendre parler des Amazones et de leurs richesses, alors qu'il ne comprenait encore guère la langue des riverains (janvier 1541). Un des chefs indigènes, Aparia, lui dit qu'elles se nommaient *Coniapuyara* et qu'elles étaient beaucoup plus nombreuses que les explorateurs Espagnols (3). A cinq cents lieues plus bas, en aval du rio Negro, un captif Indien leur apprit qu'ils se trouvaient dans le pays des Amazones. Quelques jours après, le 7 juin 1541, ils descendirent sans opposition sur un rivage où il n'y avait que des femmes, mais le soir,

(1) Oviedo y Valdés, *Op. cit.*, t. II, p. 362.
(2) Id. *ibid.*, t. II, p. 405-406).
(3) Herrera, Déc. VI, L. IX ; ch. 2, p. 192.

au retour des hommes, il fallut combattre et se rembarquer (1). Il n'y avait donc pas là de vraies Amazones (2). En se laissant aller au cours de l'eau, ils arrivèrent à la fin de juin dans une contrée située, à quatorze cents lieues de leur point de départ ; sur la rive gauche du fleuve, ils furent assaillis par les Indiens qui blessèrent cinq Espagnols, entre autres le P. Gaspar de Carvajal. Ce dominicain, qui écrivit une relation de voyage (3) dont Herrera donne des extraits, affirme que la vigoureuse résistance de ces Indiens venait de ce qu'ils étaient tributaires des Amazones. Lui et d'autres, ils virent dix à douze de ces femmes qui marchaient comme des capitaines devant ces Indiens, en combattant si courageusement que les hommes n'osaient tourner le dos, car elles assommaient à coups de massues ceux qui fuyaient devant les Espagnols. Ces femmes semblaient être fort grandes, membrues, avec de longs cheveux tressés et entortillés sur la tête. Elles allaient nues, ne couvrant que les parties secrètes, ayant dans les mains arcs et flèches. Après que les Espagnols eurent tué sept ou huit de celles qu'ils virent, les Indiens prirent la fuite. « Je rapporte, ajoute Herrera, ce que j'ai trouvé dans les relations de ce voyage, laissant à chacun la liberté d'en juger à sa guise, car ces femmes ne me paraissent tenir aux Amazones que

(1) Id. *ibid.*, ch. 4, p. 195.

(2) Pedro Simon dit à propos de ce combat que ce n'était pas un motif suffisant pour donner au Marañon le nom de fleuve des Amazones « pues se han hallado otras muchas provincias en estas Indias, que han echo las mugeres lo mismo. » (*Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales*, t. I, réédité d'après l'édition de Cuenca 1626, à Bogota, 1882 pet. in-4, part. 1re, not. VI, ch. 26, p. 291).

(3) *Descubrimiento del rio de las Amazonas segun la relacion de Fr. Gaspar de Carvajal, con otros documentos referentes á Francisco de Orellana*, avec introd. histor. par José Toribio Medina. Séville, 1894.

par le nom que les Espagnols voulurent leur donner. . . . . . . Bien des gens pensèrent que Orellana n'aurait pas dû l'imposer à ces guerrières ni affirmer que c'étaient des Amazones. Les viragos qui combattaient et tiraient de l'arc n'étaient en effet pas une nouveauté dans les Indes : on en avait vu dans quelques-unes des Iles-sous-le-vent, à Carthagène et dans son district, où elles se montrèrent aussi braves que des hommes (1). »

A une centaine de lieues plus bas, Orellana qui avait composé un vocabulaire, put interroger un captif Indien duquel il apprit « que la contrée était soumise à des femmes vivant à la manière des Amazones, qu'elles étaient fort riches, qu'elles possédaient beaucoup d'or et d'argent, que leurs cinq temples du soleil étaient revêtus d'or, que les maisons étaient de pierre ; et nombre de particularités que je n'ose ni croire ni affirmer, dit le chroniqueur en chef des Indes, à cause qu'en ces matières les relations des Indiens ont toujours été peu certaines ; en outre, le capitaine Orellana avoua qu'il n'entendait pas ces Indiens : quelque copieux et précis qu'ait été son vocabulaire, il ne paraît pas qu'en peu de jours tant de détails aient pu être communiqués par cet Indien. Que chacun croie donc ce qu'il lui plaira (2). »

Etant retourné en Espagne, Orellana présenta au Conseil des Indes une longue relation de son voyage, « qui était mensongère comme on le constata depuis, dit Gomara (3), ... Entre autres absurdités, il affirmait qu'il y avait sur ce fleuve des Amazones que lui et les siens combattirent. Peu importe qu'il y ait eu là

(1) Herrera, Déc. VI, L. IX, ch. 4, p. 196.
(2) Id. *ibid.*, ch. 5, p. 197.
(3) *Hist. de las Indias*, p. 210.

des femmes armées : il y en a bien à Paria (1) qui n'est pas loin ; c'est la coutume en beaucoup d'autres contrées des Indes. Je ne crois pas non plus qu'aucune de ces femmes se coupe ou se brûle la mamelle droite pour tirer de l'arç (elles peuvent très bien le faire en la conservant), ni qu'elles égorgent ou exilent leurs propres fils, ni qu'elles vivent sans mari, étant fort luxurieuses. D'autres que Orellana ont conté une semblable fable des Amazones après la découverte des Indes, mais jamais on n'a vu ni ne verra rien de tel sur le fleuve [Marañon]. Ce témoignage fit que beaucoup de gens le nommèrent, par écrit ou autrement, *rio de las Amazonas,* et que d'autres se sont associés pour y aller ». C'est à quoi aussi doit avoir trait la défense faite à Orellana « d'enlever quelque femme, fille ou autre, des Indiens (2). »

J. de Castellanos, qui avait pris part à diverses expéditions pour la recherche de l'Eldorado, notamment à celle de G. de Ortal (3), avait pu s'assurer personnellement de la fausseté des récits sur les Amazones ; aussi expédie-t-il en deux octaves ceux d'Orellana et de ses compagnons : « Ils voulurent, dit-il (4), prendre terre dans une bourgade qui paraissait au-dessus du ravin, mais ils en furent empêchés par des guerriers qui accouraient avec une impétuosité sauvage, et par une virago indienne qui, bravement comme une chienne, défendait les siens. Ils la

(1) L'auteur fait probablement allusion à Orocomay, dont il a été question plus haut (p. 295) et qui, d'après Oviedo y Valdés, habitait dans le bassin de l'Orénoque, près de l'un de ses bras qui débouche dans le golfe de Paria.

(2) *Capitulacion que se tomó con Francisco Orellana,* à Madrid 13 février 1544, p. 106 du t. XXIII (1875 in-8°) de *Coleccion de documentos inéditos del Archivo de Indias.*

(3) Voy. plus haut, p. 295.

(4) *Elegias*, p. 157.

qualifièrent d'Amazone pour indiquer combien vaillante était la personne. — Telle fut l'origine des fictions du capitaine Orellana : la voyant avec dards et *macana* (épée de bois), il nomma la rivière fleuve des Amazones, sans autres motifs de croire si légèrement à cette fable. Il y a chez les païens et les chrétiens bien d'autres exemples de virilité féminine ». Il en cite lui-même, d'ailleurs sans autre garantie que la parole d'un captif indien emmené par Philippe de Huten et Arteaga dans leur expédition vers l'Eldorado en 1545. Avant leur arrivée au Guaviare, affluent de l'Orénoque, le naturel leur conta qu'il y avait quelque part « des *Maniriguas*, agiles tireuses d'arc, ayant la réputation de grandes guerrières ». Très belles et entièrement nues, elles excluaient de leur société les laides, les contrefaites, les estropiées, n'y admettant les hommes qu'à certaines époques, pendant lesquelles cessaient les guerres qu'elles leur faisaient. Les garçons étaient pour eux, les filles pour elles. Les aventuriers ne trouvèrent pas cette contrée dont la situation n'est pas précisée. J. de Castellanos prend ces récits pour des fables, malgré leur concordance avec ceux d'Orellana et leur confirmation par des hommes de mérite, notamment par Orteaga. Il ne s'opiniâtrait donc pas dans son scepticisme et admettait qu'il pouvait y avoir des Amazones dans des contrées éloignées (1). C'était dans le pays des Omaguas, à ce que suppose Antonio de Alcedo (2), auteur d'un dictionnaire

(1) Id. *ibid.*, p. 232-233.

(2) « Le nom de fleuve des Amazones, dit-il, vient de femmes guerrières qui combattirent et se défendirent contre les premiers découvreurs, notamment Orellana. C'est une fable selon les uns, mais d'autres veulent qu'il y en ait eu effectivement et qu'il y en ait encore, en faisant sur elles les mêmes récits que sur celles du Thermodonte en Asie. Ce qu'il y a de

géographique estimé. Il regardait cette tribu comme la plus grande que l'on connût en Amérique, et il la plaçait dans le Venezuela, ajoutant qu'elle changeait de nom selon les contrées (1). D'après Cornelius Wytfliet, elle habitait sur la rive droite du Marañon moyen (2), mais J. de Oviedo y Baños avouait, en 1723, qu'on l'avait cherchée en vain et que jusque là on ignorait sa situation (3). Ici comme partout ailleurs les Amazones d'Amérique s'évanouissent comme des fantômes dès qu'on veut les saisir.

C'est ce qui ressort en outre du passage suivant du P. Ives d'Evreux qui tenait ses renseignements d'un Indien du bassin des Amazones. « C'est, dit-il, un bruit général et commun parmi tous les sauvages qu'il y en a,

certain, c'est qu'il y eut des Indiennes qui aidaient leurs maris à la guerre, comme c'est la coutume chez la plupart des barbares américains, et comme l'expérimentèrent Gonzalo Ximenez de Quesada (*supra*, p. 296) dans le royaume de Tunja, Sebastien Benalcazar en Popayán, Pedro de Valdivia en Chili, et d'autres conquistadors en divers pays. Celles du Marañon qui tinrent tête à Orellana étaient de la tribu des Omaguas, qui possédaient les îles et les rives du fleuve. Les histoires qui décrivent le pays, le gouvernement et les coutumes de ces prétendues Amazones sont du délire et des rêveries de gens qui ont publié des merveilles pour accréditer leurs voyages et leurs relations. » (*Diccionario geográfico-historico de las Indias occidentales ó America*. Madrid. 1788, in-8. t. III, p. 67). Aux explorateurs cités par Alcedo, on peut ajouter le capitaine de frégate José Solano qui parcourut les bassins de l'Orenoque et du rio Negro, de 1754 à 1766, en qualité de commissaire de l'Espagne pour la délimitation du Venezuela et du Brésil, et qui dans sa relation inédite énumère nombre de tribus riveraines du Marañon, où des femmes se battirent héroïquement à côté de leurs maris, mais chez lesquelles il n'y avait pas de traditions sur des Amazones d'autrefois ou d'alors. (Ces. Fernandez Duro, dans son édit. de l'ouvr. précité d'Oviedo y Baños, t. II, p. 388).

(1) Alcedo, *Op. cit.*, t. III, p. 374.

(2) *Descriptionis Ptolemaicæ augmentum*. Louvain. 1597, in-4°. (Carte du Pérou, entre les pp. 126 et 127).

(3) *Op. cit.* t. I, p. 190.

et qu'elles habitent une île assez grande, ceinte de ce grand fleuve de Maragnon, autrement des Amazones, qui a en son embouchure dans la mer cinquante lieues de large, et que ces Amazones furent jadis femmes et filles des Tapinambos, lesquels [lesquelles] se retirèrent à la persuasion et soubs la conduite d'une d'entre elles, de la société et maistrise des Tapinambos ; et gagnans pays le long de ceste rivière, en fin apercevans une belle isle, elles s'y retirèrent et admirent, en certaines saisons de l'année, sçavoir des *Acaious*, les hommes des prochaines habitations pour avoir leur compagnie. Que si elles accouchent d'un fils, c'est pour le père, et l'emmène avec luy après qu'il est competamment alaicté ; si c'est une fille, la mère la retient pour demeurer à tousiours avec elle. Voilà le bruict commun et général. — Un jour, pendant que les François estoient en ce voyage, je fus visité d'un grand Principal fort avant dans ceste rivière, lequel . . . . . . me dit qu'il estoit habitant des dernières terres de la nation des Tapinambos, et qu'il lui falloit près de deux lunes pour retourner de Maragnan en son village . . . . . Je luy fis demander alors par mon truchement si sa demeure estoit fort esloignée des Amazones, il me dit qu'il falloit une lune, c'est-à-dire un mois pour y aller. Je luy fis répliquer s'il y avoit esté autrefois et les avoit veues ; il me fit responce qu'il ne les avoit point veues ni estoit entré en leurs terres, mais bien qu'il avoit rangé dans les canots de guerre l'isle où elles habitoient. . . . . . . Ce mot d'Amazones leur est imposé par les Portugois et François, pour l'aprochement qu'elles ont avec les Amazones anciennes, à cause de la séparation des hommes, mais elles ne se coupent pas la mamelle droitte, ny ne suivent le courage

de ces grandes guerrières, ains vivant comme les autres femmes sauvages, habiles et aptes néanmoins à tirer de l'arc, sont nues et se défendent comme elles peuvent de leurs ennemis (1). »

Une trentaine d'années plus tard, le général Portugais Pedro Texeira (2) qui, remontant le Marañon depuis Para jusqu'à l'une de ses principales sources, pouvait mieux se renseigner que le P. Yves, n'obtint pourtant pas de notions plus positives. Un rapport anonyme sur cette exploration, commencée en 1638 se réfère aux récits des Indiens de la tribu des Omaguas, qui occupaient une étendue de trente lieues le long du Marañon. Ils contèrent à un soldat de l'expédition familiarisé avec leur idiome « que dans la direction du Nord où ils allaient chaque année, il y avait des femmes avec lesquelles ils passaient deux mois ; qu'ils emmenaient chez eux les garçons nés de cette union et laissaient les filles à leurs mères ; que ces femmes de très haute stature n'avaient qu'une mamelle ; qu'elles se disaient être de la race des hommes barbus et qu'elles demandaient qu'on les menât vers elles. On donne communément à ces Indiennes le nom d'Amazones (3). »

(1) *Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, par le P. Yves d'Evreux, publié par Ferdinand Denis, Leipzig et Paris, 1864, in-8°, p. 25-26.

(2) Qu'il ne faut pas confondre avec Pedro Teixeira qui voyagea en Orient vers 1600 et publia des *Relaciones* (Anvers, 1610, in-12 ; trad. en anglais par W.-F. Sinclair, pour la Société Hakluyt. Londres, 1901, in-8°), contenant l'histoire des rois de Perse et son itinéraire de l'Inde à l'Italie par terre.

(3) *Viaje del capitán Pedro Texeira aguas arriba del rio de las Amazonas 1638-1639*, publié avec introd. et comment. par M. Jiménez de la Espada, dans *Boletin de la Sociedad geográfica*, p. 85-86 du tirage à part. Madrid, 1889, in-8°.

Lorsque le P. Cristoval de Acuña descendit, en 1640, le fleuve des Amazones, avec P. Texeira, il entendit tant de fois parler d'elles qu'il lui semblait impossible de nier leur existence. Et il ne s'en tenait pas aux sérieuses enquêtes faites par ordre de l'audience royale de Quito et d'où il résultait qu'une des contrées du bassin de ce fleuve était peuplée de femmes guerrières vivant seules des produits de leur culture et n'ayant qu'en certains temps des rapports avec des hommes d'une autre tribu. Il ne s'appuyait pas non plus sur les notions recueillies à Pasto dans la Nouvelle-Grenade de la bouche des Indiens et particulièrement d'une Indienne qui disait avoir vécu parmi ces femmes et dont les dires concordaient avec tout ce que l'on savait par d'autres. Il ne s'en rapportait qu'à ce qu'il avait appris dans le dernier village des Tupinambas. A trente-six lieues plus bas est l'embouchure de la rivière des Cunuris (1), l'un des affluents septentrionaux du fleuve des Amazones ; dans les hautes montagnes où ce cours d'eau prend sa source, vivaient des viragos qui, de tout temps, avaient exclu les hommes de leur société, sauf à certaines époques de l'année où elles recevaient la visite des Guacaras leurs voisins méridionaux ; elles élevaient les filles nées de ces unions, mais on n'est pas certain de ce que devenaient les garçons. Selon un Indien qui, dans son enfance, était allé à un de ces rendez-vous, on les donnait à leurs pères l'année suivante ; mais, d'après la commune opinion, on leur ôtait la vie. « Le temps, ajoute notre auteur, découvrira si ce sont les

(1) On voit par le contexte que cette rivière était située en aval du Rio Negro, du Rio de la Madera et de l'Isla grande de los Tupinambas, mais en amont de l'Urixamina, éloignée de plus de 360 lieues de la mer et où les marées se faisaient pourtant sentir.

célèbres Amazones de l'histoire (1) ». Voilà la conclusion dubitative d'un écrivain qui avait commencé par affirmer si catégoriquement l'existence des Amazones ! Ici, de même que partout ailleurs, ce sont des indigènes qui disent en avoir vu, sans que des Européens pussent se porter garants de leur véracité.

C'est donc avec raison que le franciscain Laureano de la Cruz, qui descendit le cours du Marañon en 1651 (après avoir résumé les récits des Omaguas sur une tribu de femmes guerrières vivant seules sauf en certaines saisons, et les dires d'un soldat Portugais et d'autres qui localisaient cette tribu féminine tout en haut de la rivière des Cunduris) (2), ajoute : « Tout cela et d'autres choses que nous ouïmes ne sont que des paroles et non des faits qui puissent être certifiés par des Indiens ou des Portugais qui naviguent d'ordinaire dans ces parages », et il était surpris de ce que le nom de la petite rivière des prétendues Amazones eût supplanté celui de Gran Rio de San Francisco de el Quito (3).

Ainsi, aucun explorateur ne peut se flatter d'avoir découvert de vraies Amazones dans le bassin du fleuve de ce nom, ni sur les rives de l'Orénoque ou de ses affluents,

(1) *Nuevo descubrimiento del gran rio de las Amazonas*, por el P. Chrstoval de Acuña, Madrid, 1641, in-12, ch. 71 et 72, fol. 36 et 37 ; trad. en français par Le Gomberville, Paris, 1682 ; Amsterdam 1725, 2 vol. in-12 ; en anglais par Clements R. Markham, dans *Expeditions into the Valley of the Amazonas*, 1539, 1540, 1639, formant t. XXIV de *Works issued by the Hakluyt Society*. Londres, 1859, in-8°.

(2) Comme l'explorateur franciscain la place à plus de trois cents lieues de la mer, c'est évidemment la même que Cr. d'Acuña appelle rivière des Cunuris.

(3) *Nuevo descubrimiento del rio de Marañon, llamado de las Amazonas*, écrit à Madrid en 1653, édité par Fr. Marcellino da Civezza, dans son *Saggio di bibliografia geografica, storica, etnografica Sanfrancescana*. Prato 1899, gr. in-8°, p. 299.

ni sur le versant oriental des Andes. On va voir que les recherches faites pour en trouver dans les parties du Mexique où l'on en signalait n'ont pas été plus fructueuses. Dans sa quatrième Décade adressée au Pape Léon X qui mourut en 1521, (laquelle par conséquent doit avoir été écrite peu de temps après les événements) P. Martyr disait en parlant de l'expédition de Juan de Grijalva en 1518 : « Près des côtes de cette Colluacane (1), il y a d'autres îles dans lesquelles des femmes habitent seules, sans relations avec les hommes. Certains croient qu'elles vivent à la manière des Amazones ; ceux qui pèsent les termes avec plus de critique pensent que ce sont des vierges ascétiques, vouées à la reclusion, comme les religieuses chez nous, les vestales en beaucoup de lieux chez les Anciens, et les femmes consacrées à la Bonne Déesse. En certains temps de l'année des hommes passent vers elles, non pour cohabiter, mais par motif de piété, pour cultiver les champs et les jardins du produit desquels elles vivent. On parle pourtant d'autres îles où demeurent des femmes corrompues, privées d'une mamelle dès l'enfance, afin qu'elles puissent plus facilement se livrer à l'exercice de l'arc ; des hommes vont cohabiter avec elles, mais elles ne gardent pas les enfants mâles. Je crois que c'est une fable (2). »

Tout éloigné qu'il fût du théâtre des événements, le fin lettré Milanais avait vu juste, tandis que d'autres, placés près des lieux où étaient localisées ces communautés féminines, s'efforçaient d'y avoir accès. Quelles pouvaient bien être ces autres îles auxquelles il est fait allusion

(1) Extant et in huius *Colluacanæ* lateribus aliæ sitæ insulæ, in quibus solæ mulieres habitant sine virorum commercio (*De Orbe Novo*, Déc. IV, L. IV, p. 20).

(2) Id., *ibid.*, p. 20.

dans le précédent récit ? Elles différaient de l'îlot dont notre auteur venait de parler, celui des *Sacrifices*, voisins de *San-Juan-de-Uloa* (1), et il n'est pas nécessaire de les chercher dans les mêmes parages : les côtes de la *Colluacane*, — soit que l'on entendît par là la fédération des Culuas ou empire mexicain (2), soit qu'il s'agît seulement des contrées où l'on parlait le nahua (3) —, ces côtes s'étendaient aussi bien le long de l'Océan Pacifique qu'à l'ouest du golfe du Mexique ; or la Nueva Galicia que baigne le golfe de Californie et où la langue la plus répandue était le nahua, idiome des Aztecs (4), renferme précisément une ville que les premiers conquistadors nommaient tantôt *Coluacan* (5) ou *Culuacan* (6), tantôt *Culiacan* (7). Il

(1) Le dernier mot de ce composé est, comme le radical de *Colluacana*, une forme du nahua *Culua* ou *Colhua* que Toribio Motolinia (*Historia de los Indios de Nueva España*, p. 4, 5, 10, 11, du t. I de la 1re *Coleccion de documentos para la historia de México*, édit. par F. Garcia Icazbalceta, Mexico, 1858, in-8°) emploie concurremment avec Acolhua pour désigner les premiers civilisateurs du Mexique et les habitants de Tezcuco, dont les rois eurent longtemps l'hégémonie dans la fédération du haut Anahuac. Leur nom, paraît-il, fut appliqué à l'ensemble des peuples, même hétérogènes qui la composaient, et il lui resta même après que les Tenuches de Mexico se furent arrogé la suprématie. Le composé en question signifie donc San-Juan-des-*Culuas*.

(2) Toda esta Nueva España que los Indios llamaban entonces *Culhua*, por ser *Culhuas* los Mexicanos que la señoreaban. (J. de Torquemada, *Mon. ind.* L. XIX, ch. 31, p. 383 du t. III).

(3) Motolinia, *Op. cit.*, p. 5, 11.

(4) Cet idiome des Culuas et des Tenuches de Mexico était également celui d'une partie des populations de la Nueva Galicia (Matias de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*, Mexico, 1870, in-4°, p. 21, 27), où sont situés Culiacan et les deux Cihuatlan dont il va être question.

(5) L'interprète Garcia del Pilar emploie alternativement les noms de *Coluacan* et de *Culuacan*, à l'exclusion de *Culiacan*. (Voy. sa Relat. dans le t. II, p. 259-261, de la 1re *Col. de doc.* d'Icazbalceta).

(6) Dans la 3e Relation anonyme sur l'expédition de Nuño de Guzman, *Culuacan* et *Culiacan* désignent la même localité, (1re *Col. de doc.* d'Icazbalceta, t. II, p. 452-456, 458, 459). — Oviedo y Valdés (*Op. cit.*, t. III, p. 560, 561) n'emploie que la forme *Culuacan*.

(7) Gonzalo Lopez dans sa Relat. sur la même expédition écrit *Culuacan*

est donc possible qu'en parlant d'autres îles voisines de la *Colluacana* on ait voulu désigner des îlots situés non loin de Culiacan dans l'Etat actuel de Sinaloa. En tout cas, c'est certainement du côté de l'ouest que les compagnons de Cortés et de Nuño de Guzman cherchaient des Amazones. Pourquoi là plutôt qu'ailleurs ? D'abord parce qu'il y avait dans cette direction des localités nommées *Cihuatlan,* composé nahua de *cihuat* (femme) et de la suffixe locative *tlan,* le tout signifiant : lieu où il y a des femmes (1) ; et probablement aussi parce que, en nahua, l'*Ouest* était appelé *Cihuatlampa* (2) ou Vers le Côté des femmes. Chez les anciens Mexicains, en effet, les femmes mortes en couches ou à la guerre étaient canonisées, et l'on croyait qu'elles allaient mener une vie de délices sans fin, dans la station du soleil couchant, en compagnie de Notre Seigneur (3) et de ses sœurs les *Cihuapipiltin* [Nobles Dames ou divinités féminines] (4). »

(*Col. de doc. inéditos del Archivo de Indias*, t. XIV, Madrid, 1870, in-8°, p. 439, 450, 453, 460) ; une fois *Culiacan (ibid.*, p. 453).

(1) On écrit aussi *Ciuat* et *Ciguat*, avec la suffixe locative *tan* qui équivaut à *tlan*.

(2) Bern. de Sahagun, *Hist. gén. des choses de la Nouvelle Espagne*, L. VI, ch. 29 ; L. VII, ch. 5, 8, p. 435, 484, 486 de la trad. franç. par D. Jourdanet et R. Siméon. Paris, 1880, gr. in-8. — Ce nom est composé de *Cihuatlan* auquel on a ajouté le suffixe *pa* vers.

(3) En nahua *Topiltzin* un des surnoms de Quetzalcoatl. « Por nuestro señor se entendia por Quetzalcohuatl, y no por otro alguno. » (Bart. de las Casas, *Apol. hist.* ch. 122, à la fin du t. V, de l'édit. madrilène de son *Hist. de las Indias*, 1876, in-8°, p 450). — Voy. d'autres références dans notre mém. sur *La contrefaçon du christianisme chez les Mexicains du moyen-âge (Le Muséon*, t. XVII Louvain 1898, in-8°, p. 132). — Il faut toutefois remarquer que si cette tradition s'applique ici à Quetzalcoatl, elle est difficile à concilier avec celle qui lui attribue l'immortalité non dans la station du soleil couchant, mais dans la station du soleil levant, d'où il venait. Voy. les sources citées dans notre mém. sur *La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (*Le Muséon*, 1891, p. 214-215).

(4) Sahagun, *Op. cit.* L. I, ch. 10 ; L. VI, ch. 29 ; L. VII, ch. 5, 8, p. 20, 433-437, 486-487 de la trad. franç.

Bien que ce mythe, à lui seul, n'ait pas dû suffire à donner naissance à la fable des Amazones, il a pu suggérer l'idée de localiser à l'ouest de la région isthmique les récits sur ce sujet qui étaient répandus, avant l'arrivée des Espagnols, chez les indigènes de plusieurs contrées des deux Amériques. Lorsque Gonzalo de Sandoval retourna à Mexico (1522) après avoir soumis les territoires de Zacatula, de Colima et de Ciuatlan, sur le littoral des Etats actuels de Michuacan et de Xalisco, « il dit avoir été informé que, à dix soleils ou journées de Colima, il y avait une riche île d'Amazones. Bien qu'on ait cherché celles-ci on n'en découvrit jamais, et l'on jugea que ce rapport avait trait au nom de *Ciutlan* (1), qui signifie *lieu des femmes* (2). »

Oviedo y Valdés est un peu plus explicite au sujet de ces Amazones. Sans nommer Gonzalo de Sandoval, il le désigne suffisamment sous le titre de : capitaine chargé par F. Cortés de réduire les Indiens de Zacatula et de Coliman. Entre autres notices contenues dans le rapport que fit celui-ci à son retour était « la relation des seigneurs de *Ciguatan* qui affirmaient expressément (afirmaban mucho) l'existence d'une île entièrement peuplée de femmes sans un seul homme ; mais qu'en certains temps il venait des gens de la terre ferme, qui cohabi-

(1) *Sic*, mais la traduction de ce nom donnée par Herrera prouve suffisamment qu'il faut lire *Ciuatlan* ou *Cihuatlan*, selon l'orthographe normale. Cette localité est située à 180 kilom. au nord de Colima, à 680 kilom. à l'ouest de Mexico, entre la vallée de Banderas au nord et Santiago, port de Colima, au sud, d'après l'*Atlas* du Ptolémée de 1554 ; sous le 20° de L. N. selon Herrera (Déc. V, L. VII, ch. 4, p. 160). — *Sihuatan* que les cartes modernes placent à peu près à la latitude de Colima, mais plus près de la mer, vers Puerto de Navidad, doit être une mauvaise leçon pour Cihuatlan.

(2) Id. *ibid.*, Déc. III, L. III, ch. 17, p. 106.

taient avec elles et les laissaient enceintes. S'il naissait des filles, elles les gardaient ; si c'était des garçons, elles les excluaient de leur société. On disait que cette île était à dix lieues de cette province [de Ciguatan ou de Colima ?] et que beaucoup de gens y sont allés et l'ont vue, et qu'elle est très riche en perles et en or (1) ; mais aucun chrétien ne croit à l'existence de ces femmes ; elle n'est attestée, de la manière que l'on vient de rapporter, que par ces Indiens de Ciguatan (2). »

Nuño Beltran de Guzman feignit pourtant de regarder ces rumeurs comme fondées et il les allégua comme moyens d'entraîner ses troupes à une expédition au nord de la Nouvelle Espagne. Ce premier président de l'audience de Mexico, qui avait été chargé de faire une enquête sur les agissements de F. Cortés, abusait de son autorité pour persécuter les amis de son justiciable absent et pour marcher sur ses brisées. Après avoir fait torturer et brûler vif le roi de Michuacan, partisan de Cortés, il

(1) Ce passage est emprunté presque mot pour mot à la 4e Relation de F. Cortés, dont voici les propres termes : « Asimismo me trujo relacion de los señores de la provincia de Ciguatan, que se afirman mucho haber une isla toda poblada de mujeres sin varon ninguno, y que en ciertos tiempos van de la tierra firme hombres con las cuales han aceso, y las que quedan preñadas si paren mujeres las guardan y si hombres los echan de sa compañia, y que esta isla está diez jornadas desta provincia, y que muchos dellos han ido allá y la han visto : Dicenme asimismo que es muy rica de perlas y oro. (*Carta cuarta*, datée de Temixtitan [Tenuchtitlan ou Mexico] le 15 octobre 1524, dans le t. I, p. 102 de *Historiadores primitivos de Indias*, édit. par E. de Vedia). — A la différence d'Oviedo qui écrivait après d'infructeuses recherches, Cortés ne rejette pas à priori, comme fabuleux, ce récit qu'il se proposait de contrôler pour en envoyer un ample récit à Charles Quint ; mais on ignore s'il eut occasion de le faire.

(2) Pero d'estas mugeres no dá fée algun Chripstiano, salvo aquellos Indios de Ciguatan lo testificaban de la manera ya dicha (*Hist. gen. y nat. de Indias*, t. III, p. 447).

réunit ses officiers « et leur exposa qu'il était parti [de Mexico] dans l'intention d'aller découvrir au Nord certaines provinces. Celles-ci, comme il en avait été informé, étaient extrêmement peuplées de tribus si belliqueuses que les femmes maniaient l'épée avec autant d'habileté que les hommes, aussi les qualifiait-on d'Amazones (1) ». Mais ce n'était qu'un prétexte pour cacher son véritable but qui était de supplanter Cortés dans les territoires soumis par celui-ci ou dans les conquêtes à faire sur le littoral de la Mer du Sud [Océan Pacifique] et de la Mer de Cortés [golfe de Californie], conquêtes qu'il voulait joindre à son gouvernement de Panuco pour constituer avec le tout une *Mayor España* (2) [plus Grande Espagne], par opposition à la *Nueva España*.

Voici comment il explique lui-même son dessein dans une lettre datée d'Omitlan (3) dans le Michuacan (7 juillet 1530) et adressée à l'Empereur-roi : « J'irai à la recherche de la province des Amazones, que l'on dit être située à dix journées d'ici, en mer selon les uns, sur un bras de mer selon d'autres. Riches et regardées comme des divinités par les habitants de la terre, elles sont plus blanches que les autres, portent des arcs, des flèches, des rondelles (4).

(1) M. de la Mota Padilla, *Op. cit.*, p. 25.

(2) Id. *ibid.*, p. 25-27, 83.

(3) T. XIII, p. 391, 393 de *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias* ; — écrit *Omistlan*, ibid., p. 408 ; — *Omitlan*, *Umitlan* et *Humitlan* dans divers documents publiés par Icazbalceta dans le t. II, de sa 1re *Col.* p. 254, 278, 470 ; — *Umitan*, par Herrera, Déc. IV, L. VIII, ch. I. p. 151.

(4) Ces femmes armées, pourvues de grandes richesses et prises pour des divinités terrestres paraissent avoir eu pour prototypes les *Ciuapipiltin* de la mythologie mexicaine. Celles-ci en effet étaient, comme on l'a dit (*supra*, p. 308) des mortelles divinisées ; le visage, les bras et les jambes (autant dire toutes les parties visibles) de leurs images étaient blanches. (A rapprocher, de ce qui aurait été rapporté à Pedro Texeira de la prétendue parenté des hommes barbus avec les Amazones du Marañon

En certains temps de l'année, elles ont commerce avec les voisins, et les garçons qui naissent de ces relations sont, dit-on, mis à mort, mais les filles conservées. Il y a de nombreuses et grandes tribus à traverser pour arriver jusqu'à elles (1) ». Après avoir hiverné sur le littéral de Xalisco à Aztatlan (2) qu'il disait être situé à trois journées d'Omitlan, il écrivit de Chiametla, le 16 janvier 1531,

(*supra*, p. 305) et de ce qui fut dit à Gonzalo Lopez de l'origine transmarine (p. 318) de celles de Cignatan) ; elles avaient des oreilles en or. On donnait à ces femmes immortalisées la qualification de vaillantes ; les vieilles accoucheuses qui accompagnaient leur cadavre au lieu de sépulture étaient armées de glaives et de boucliers pour le défendre contre les entreprises de jeunes guerriers qui cherchaient à s'emparer du corps pour en faire des reliques et des talismans militaires. Les *Ciuapipiltin* elles-mêmes qui jouissaient à perpétuité de toutes sortes de délices dans la station occidentale du soleil étaient en opposition avec les guerriers morts sur le champ de bataille, qui avaient leur demeure dans la station orientale du soleil. Ceux ci accompagnaient l'astre du jour depuis son lever jusqu'au zénith ; là ils étaient remplacés par les déesses armées qui suivaient le soleil jusqu'à sa station occidentale où elles étaient relevées par les habitants du *Mictlan* ou enfer. (Voy. *supra*, les sources citées, p. 308, n. 3 et 4). — Il y a là un mythe solaire que l'on ne se charge pas d'expliquer, mais on ne répugnerait pas à y voir le germe d'une tradition américaine sur les Amazones, s'il ne lui manquait quelques-uns des traits les plus caractéristiques de celles-ci, comme la cohabitation temporaire, le partage des enfants, l'expulsion ou la destruction des garçons, la privation d'une mamelle. En l'absence des éléments constitutifs de cette fable, le mythe ne peut en être regardé comme l'origine, mais tout au plus comme un des motifs de localiser un pays des Amazones dans l'Ouest du Mexique.

(1) P. 392 du t. XIII, 1870, de la *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias*.

(2) *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias*, t. XIII, p. 392, 408. — Son mestre de camp, Gonzalo Lopez écrit *Ustatlan*, *Astatlan*, *Haztatlan* et *Aztatlan* (même recueil, t. XIV, p. 434, 438, 439, 461). Cette localité qu'il dit être à quatorze lieues de Chiametla (p. 438), devait être située vers 22°10 de lat. N., à l'embouchure du rio San Pedro. (Voy. la carte orignale qui accompagne la prise de possession de la Nueva Tierra de Santa-Cruz) [Pointe méridionale de la péninsule de Californie] par F. Cortès en 1535 ; facsimilé dans *Narrative and critical History of America*, par Justin Windsor, T. II. Londres 1886, gr. in-8°, p. 442.

qu'il n'était pas loin des Amazones (1). Il les fit d'abord chercher dans l'intérieur des terres, en donnant ordre à Pedro Alméndez Chirinos de s'avancer vers le Nord dans la direction de Lagos et de Zacatecas. Dans cette dernière localité le cacique Xiconaque lui apprit que plus loin, « chez les Guachichiles, pauvres et traîtres, il ne trouverait rien dans ce qu'il cherchait . . . . . . Chirinos constatant que ces paroles concordaient avec ce que les Indiens du gué de Nuestra-Señora avaient dit à Guzman : qu'il n'y avait pas d'Amazones, le crut et s'enquit du tout pour détromper son chef (2) ». On ignore si Nuño de Guzman a laissé un rapport sur son expédition à la recherche des Amazones ; mais le chroniqueur Oviedo y Valdés, qui l'avait interrogé à cet égard, a consacré tout un chapitre de son *Histoire générale* à une visite de Nuño de Guzman dans une de leurs bourgades. Se reportant à ce qu'il avait dit du *Ciguatan* soumis par un lieutenant de Cortés (3), il remarque qu'on le donnait pour une île, tandis que celui de Nuño de Guzman était sur la terre ferme. Il en conclut que ce nom devait s'appliquer à une grande étendue de pays (4) ou plutôt, croyons-nous, à des localités bien différentes et fort éloignées l'une de l'autre.

« Ces troupes, dit-il, portant la guerre sur le littoral de l'autre mer [Océan Pacifique, par opposition au golfe du Mexique], entendirent parler d'une peuplade de femmes auxquelles ils donnèrent de suite la qualification d'Ama-

(1) *Col. de doc. inéd. del Arch. de Indias*, t. XIII, p. 408-409.

(2) *Libro segundo de la Cronica Miscelanea .... de la Santa provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia*, par Fr. Antonio Tello, Guadalajara, 1891, in-8°, ch. 38, p. 107-109.

(3) Voy. plus haut, p. 309-310.

(4) *Hist. gen. y nat.*, t. III, p. 576.

zones. A cette nouvelle, le capitaine Cristobal de Oñate se hâta de demander comme une faveur au général Nuño de Guzman l'autorisation de soumettre ces Amazones. L'ayant obtenue, il partit avec sa compagnie pour cette entreprise, mais pendant le trajet il fut fort maltraité dans une bourgade d'Indiens nommée Quinola, aidés de ceux de Quila, qui en sont éloignés d'une lieue (1) . . . .
C'est pourquoi ils attendirent là le gouverneur, à l'arrivée duquel le capitaine Gonzalo Lopez, mestre de camp, offrit d'aller à la bourgade des femmes, ce qui lui fut accordé. Il était en marche et se trouvait à cinq lieues de Ciguatan lorsqu'il fut atteint par un messager du général. Celui-ci lui enjoignait de l'attendre, parce qu'il voulait voir ce qu'étaient ces femmes. Le lendemain, continuant sa route, il trouva, en vue de la bourgade et près d'elle, un grand nombre de ces femmes postées sur le chemin et attendant les Espagnols. Elles étaient vêtues jusqu'aux pieds de chemises blanches, plissées au cou et aux poignets. Gonzalo Lopez et les siens avançant vers elles avec beaucoup d'ordre pour les disperser, elles furent tellement effrayées à la vue des cavaliers qu'elles demandèrent la paix, emmenèrent les Espagnols à leurs demeures et leur donnèrent de quoi se régaler avec tout ce dont ils avaient besoin. Cette bourgade se compose d'un millier de maisons fort bien construites avec des rues bien disposées, dans la meilleure situation d'une contrée fertile et agréable. En les questionnant sur leur manière de vivre, les Espagnols apprirent d'elles que tous les jeunes gens des environs viennent cohabiter avec elles quatre mois de

(1) Sur la rivière qui baigne cette dernière localité, était situé Navito où fut fondée en 1532 la ville de San Miguel, (Voy. *infra*, 316, n. 2 et 320 n. 2).

l'année, que l'on se met en ménage de suite pour cet espace de temps et non pour plus longtemps, que la journée ils n'ont d'autre occupation que de les servir et d'exécuter ce qu'elles leur commandent de faire dans la bourgade ou à la campagne, de quelque manière que ce soit, mais que la nuit elles leur abandonnent leur personne et leur lit. Pendant ce temps, ils cultivent, travaillent et sèment le maïs et les légumes, les récoltent, les serrent dans les maisons de leurs hôtesses (voy. *supra* p. 306). La période écoulée, tous retournent dans leur pays d'origine ; les garçons qui naissent sont, au bout de deux à trois mois ou auparavant, envoyés aux pères, pour que ceux-ci les élèvent ou en fassent ce qu'ils veulent (1) ; quant aux filles, les mères les gardent et les élèvent pour l'accroissement de leur association et de leur famille. Les Espagnols virent chez ces femmes des turquoises et des émeraudes ; on leur dit que ces deux sortes de pierres précieuses y étaient en quantité et de bonne qualité. Le nom de cette peuplade de femmes ainsi que celui des Amazones que l'on signala à Cortés est *Ciguatan*, qui signifie localité de femmes, comme je l'ai appris de plusieurs personnes auprès desquelles je m'enquis plus amplement de la matière. Plus tard, en Espagne, rencontrant à la cour Nuño de Guzman, en 1547 (2), je voulus m'informer de ces femmes ; il me dit qu'il était absolument faux

(1) C'est bien invraisemblable pour de si jeunes enfants qu'il eut fallu sevrer dans un pays dont les habitants n'avaient domestiqué aucun des quadrupèdes laitiers. Autant eût valu faire mourir de suite les infortunés nourrissons.

(2) Le docte José F. Ramirez n'avait pas fait attention à cette date, lorsqu'il plaçait en 1544 le décès de Nuño de Guzman (Not. sur ce personnage dans *Apéndice al Diccionario universal de historia y de geografia*, publié par M. Orozco y Berra, T. II, Mexico, 1856, in-4º, p. 533).

qu'elles vécussent dans le célibat à la manière des Amazones, car en repassant dans la localité, il les trouva avec leurs maris (1). . . . . Il fonda dans le pays des prétendues Amazones (*de las no Amazonas*) une ville nommée (2) Sanct Miguel (3). »

Le témoignage de Nuño de Guzman doit avoir été sincère et fidèlement reproduit, car un des membres de son expédition, Pedro de Carranza, après avoir dit que le seigneur de *Ciguatan* apporta des vivres aux Espagnols, ajoute : « On acquit la certitude qu'il y avait là des hommes comme ailleurs (4) ». Voilà ce qui fut alors constaté ; auparavant, lors du passage du mestre de camp Gonzalo Lopez, on avait cru que la bourgade du rio *Ciguatan* (5) n'avait qu'une population de femmes, parce qu'elles étaient plus nombreuses que les hommes, mais on ne s'en était pas assuré faute d'interprète qui les entendît. — Entre Piazta et Culiacan, est-il dit dans la Relation anonyme d'un autre compagnon de Nuño de Guzman, « nous arrivâmes à la bourgade de *Ciguatlan*, chef lieu de certaines

(1) Il écrivit en effet à la reine Jeanne, mère de Charles-Quint qu'il n'avait pas découvert les Amazones, pour la recherche desquelles il avait commencé son expédition. (Ant. Tello, *Op. cit.*, ch. 67, p. 203 ; — cfr M. de la Mota Padilla. *Op. cit.*, p. 51).

(2) Qui remplaça la ville indigène de Culiacan située plus loin vers le Nord. (Rel. de Gonzalo Lopez, dans le t. XIV, p. 461 des *Doc. inéd. del Archivo de Indias*. Cfr. *supra*, p. 314 n. 1 et *infra*, p. 318 et 320 ; — Alcedo, *Dicc.* t. I, p. 719).

(3) Oviedo y Valdés, *Op. cit.*, t. III, p. 576-577.

(4) Voy. sa Rel. dans le t. XIV, p. 368 de *Doc. inéd. del Archivo de Indias*.

(5) C'est certainement ainsi qu'il faut lire Aguatan « que se dice de las mujeres. » (*Ibid.* p. 368) et *Capuatan*, où il y avait plus de femmes que d'hommes, « por donde se tuvo que era pueblo de mujeres, como se decía, y no se averiguó, porque no llevaba lengua que los entendiese ». (*Ibid.*, p. 366).

localités du voisinage, que l'on disait être peuplées d'Amazones. Là et dans les environs on ne trouve que des femmes et peu ou point d'hommes ; c'est pourquoi l'on fut d'autant mieux persuadé que c'était là le Pays des femmes dont on avait entendu parler ; mais la cause pour laquelle on ne trouva point d'hommes avec elles, c'est que ceux-ci avaient reçu l'ordre de nous attaquer en certain endroit. La preuve qu'il en était ainsi, c'est qu'en revenant des montagnes et des déserts infranchissables, nous les trouvâmes dans les maisons avec leurs femmes et leurs enfants, tout comme dans les autres bourgades. On ne put jamais trouver d'interprète (1) qui les entendît (2). »

Au delà de Piaztla, dans un campement où l'on passa quatre à cinq jours, « on apprit, dit un autre anonyme, que l'on était fort près de Ciguatan dont on entendait parler, depuis une année, comme d'une curiosité, quoiqu'il n'en fût rien. De là, le gouverneur [Nuño de Guzman] envoya par des voies différentes le mestre de camp [Gonzalo Lopez] avec 35 cavaliers, et Samaniego avec 25, afin d'entrer de deux côtés dans ce pays que l'on croyait être fort peuplé. Ainsi fut fait et chacun d'eux trouva beaucoup de bourgades. Arrivés au rio *Ciguatan*, ils en traversèrent huit, grandes et petites, où il y avait quelques hommes de guerre et quantité de femmes. Celles-ci différaient beaucoup, aussi bien par le costume que pour

(1) Cette difficulté de s'entendre, également attestée dans le passage qui précède et dans ceux qui suivent, dénote que le nahua n'était pas ici, comme dans les localités plus méridionales, l'idiome du pays, et que par conséquent le nom nahua de Ciuatlan avait été imposé par les Mexicains. Ce sont ces derniers qui ont localisé dans l'ouest de la région isthmique la fable des Amazones.

(2) 1re *Col. de doc. inéd.* d'Icazbalceta, t. II, p. 475-476.

être plus soignées, de celles que l'on avait vues jusqu'ici. Les guerriers peu nombreux étaient bien équipés avec panaches, arcs, flèches et massues. Ils dirent qu'ils étaient des bourgades voisines et qu'ils venaient défendre les dames Amazones, dont on prit un grand nombre. On sut depuis, par les interprètes, que ces femmes disaient être venues par mer et que, d'ancienneté, elles avaient pour règle de ne pas avoir de maris et de ne pas souffrir d'hommes parmi elles ; mais qu'en certains temps les voisins venaient cohabiter avec elles ; les accouchées enterraient vivants les garçons, mais élevaient les filles ; que depuis peu de temps on n'y tuait plus les enfants mâles, mais qu'on les gardait jusqu'à dix ans ou un peu plus et qu'alors on les donnait aux pères. C'est ce que l'on ne put bien éclaircir parce que les interprètes étaient peu experts. On en donna avis au gouverneur qui arriva le surlendemain. Jusqu'ici la contrée est bien approvisionnée en maïs et en légumes ; il y a beaucoup de poissons et quelques fruits, peu de gallinacés ; nombreuses sont les bourgades dans ce territoire où est aujourd'hui située la ville de San Miguel. On s'y arrêta dix à douze jours et l'on y reçut des informations sur la province de Culiacan (1) ». — Garcia del Pilar lui-même qui était interprète affirme que, faute de bien comprendre les femmes de *Ciguatlan*, on ne put savoir si elles vivaient dans le célibat ou dans le mariage ; mais il n'y avait là que peu d'hommes, tout le reste était de l'autre sexe dans cette bourgade située sur le bord d'une rivière et près de la mer (2).

La Relation du mestre de camp Gonzalo Lopez, dont il a été question (3), quoique étant des plus circonstanciées

(1) *Ibid.*, t. II, p. 451-452.
(2) Id. *ibid.*, t. II, p. 258-259.
(3) Voy. *supra*, p. 314-317.

relativement à cette expédition (1) ne contient pourtant que peu de renseignements sur les Amazones. Du campement situé au delà de Bayla où Nuño de Guzman s'arrêta cinq à six jours, il envoya l'Alcalde (2) et G. Lopez, chacun d'un côté, à la recherche des femmes qui, d'après les rapports de certains indigènes, devaient se trouver près d'une grande rivière. Lopez y rencontra une grande bourgade où il ne vit que trois vagabonds avec un millier de femmes qui prirent la fuite et dont il fit arrêter une grande partie. Elles n'étaient vêtues que de longues chemises descendant jusqu'à terre, quelques-unes ornées de grelots ; les hommes avaient des plaids [*mantas*] et quelques-uns des scapulaires comme ceux des frères Dominicains. Des gens que Lopez avait chargés d'explorer la rivière en amont et en aval, y trouvèrent beaucoup d'hommes et de femmes qui ne s'enfuirent pas sans avoir combattu ; ils prirent quatre de ceux-là et jusque à trois cents de celles-ci (3). Mais Lopez eut beau battre la campagne jusqu'à soixante dix lieues de Culiacan, il ne put découvrir de vraies Amazones (4). C'est près du rio de las

(1) Elle a été publiée dans le t. XIV, 1870, p. 411-463 de *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias,* sous la signature de Garcia Lopez, dont le prénom est certainement erroné, soit par la faute de l'éditeur, soit par celle de l'imprimeur. Il faut lire Gonzalo Lopez, comme l'attestent l'auditeur Maldonado, qui reçut le serment de Lopez et le greffier Alonso de Mata. (*Ibid.*, p. 461-463).

(2) Il s'agit de Lope de Samaniego (cité plus haut, p. 317), alcade de l'arsenal de Mexico, qui explora plus tard le littoral jusqu'au rio Petatlan à 3 journées en avant du rio Sinaloa, et dont le rapport contribua à déterminer Nuño de Guzman à partir pour les Sept-Cités, « porque de la demanda que de las Amazonas habia tenido, ya se le habia deshecho. » (1re Relat. anon. sur l'expédit. de Nuño de Guzman dans la 1re *Col. de doc.* d'Icazbalceta, t. II, p. 291).

(3) *Col. de doc. inéd. del Archivo de Indias*, t. XIV, p. 443-444.

(4) *Ibid.*, p. 459. — En aurait-il rencontré, si du 30° de Lat. N. il s'était

Mugeres que Nuño de Guzman fonda la ville de San-Miguel (1) [de Navito (2)].

Voilà ce que nous avons recueilli dans des livres passablement rares et peu accessibles à la plupart des lecteurs européens. Malgré la monotonie résultant de la répétition des mêmes faits, presque dans les mêmes termes, nous avons tenu (conformément à une constante méthode qui nous paraît devoir être celle de la sérieuse érudition traitant de faits peu connus) à ne pas procéder par voie d'allusions et de renvois aux sources, mais à reproduire celles-ci, soit dans des traductions intégrales, soit dans de substantielles analyses avec commentaires, afin que chacun puisse juger par soi-même des conclusions que nous en allons tirer. Remarquons d'abord que les femmes guerrières du Nouveau Monde (voy. *supra*, p. 288, 289, 291, 296, 297, 299, 300, 303, 304, 305, 311), dédaignant les occupations de leur sexe (*supra*, p. 288), vivant dans le célibat et excluant les hommes de leur société, au moins la plus grande partie de l'année (*supra*, p. 287, 288, 294, 295, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 312, 314, 318), mettant à mort (p. 299, 304, 312, 318) ou renvoyant aux pères leurs enfants mâles (p. 289, 291, 295, 299, 300, 302, 303, 306, 310, 315), ne gardant avec elles

avancé jusqu'au-delà de San-Francisco? Cronise (*Natural Wealth of California*. San-Francisco 1868) affirme qu'à l'arrivée des Espagnols, une tribu des Pomos, établie dans le comté actuel de Mendocino, vers 39° 20′ de Lat. N. était soumise à la gynécocratie. Stephen Powers (p. 160-161 de *Tribes of California*, formant le t. III de *Contributions to North American Ethnology*, Washington, 1877, in-4°) admet bien que cette *fable* n'est pas sans fondement, mais il avoue que, malgré de diligentes recherches, il n'a jamais découvert de vestiges de ces sociétés d'Amazones.

(1) *Ibid.*, p. 461.

(2) En 1532 ; transférée la même année sur le rio Culuacan (Ant. Tello, *Hist. de la Nueva Galicia*, fragm. publiés par Icazbalceta dans le t. II, p. 355 de sa 1re *Col. de doc.*) — Navito est situé par 24° 8′ de L. N. sur le rio Quila, qui doit correspondre au rio de las Mujeres.

que les filles nées de relations temporaires (p. 289, 291, 295, 299, 300, 302, 303, 304, 310, 315, 318) et systématiquement privées d'une mamelle (p. 299, 302, 306), — correspondent presque de point en point à l'idée que les auteurs classiques nous donnent des Amazones de notre continent.

Ce ne sont pourtant pas les Espagnols qui ont puisé dans les écrits des Anciens cette tradition plus ou moins historique pour la transplanter en Amérique ; elle y était connue avant leur arrivée et ils l'y ont trouvée dans des contrées assez éloignées l'une de l'autre (*supra*, p. 313) pour que les communications entre elles aient été longues et difficiles ; elle avait dû mettre un certain temps pour se propager de l'une aux autres. Chr. Colomb l'entendit conter par des insulaires de Haïti qui, d'après le P. B. de las Casas, la localisaient à la Martinique (*supra*, p. 288) ; G. Formuth la trouva dans le bassin de l'Orenoque (p. 294); Orellana, le P. Yves d'Evreux, les compagnons de P. Texeira, Laureano de la Cruz, dans celui du Marañon (p. 296-299, 301-305) ; Gomara, signala son existence dans les Lucayes (p. 292) ; P. Martyr, dans les îles voisines du littoral des Culuas (p. 306) ; Gonzalo de Sandoval dans une île située à 10 journées de Colima, près du littoral de l'Océan Pacifique (p. 309-310) ; et Nuño de Guzman qui, pour être un homme pratique, n'en poursuivait pas moins des chimères, perdit son temps à chercher des Amazones sur les rives du rio Ciguatan ou rio de las Mugeres (p. 311-315, 319).

Loin d'avoir été les inventeurs ou même les simples propagateurs de cette tradition les Espagnols ne croyaient même pas qu'elle eût le moindre fondement et la traitaient de fable : B. de las Casas (*supra*, p. 289), P. Martyr (p. 290-

291), Chirinos d'après Xiconaque (p. 313), Gomara (p. 293, 298-299), J. Perez de Tolosa (p. 294), Herrera (p. 298), J. de Castellanos (p. 299-300), Oviedo y Valdés (p. 309-310), Nuño de Guzman (p. 315-316), Laureano de la Cruz (p. 305) affirmaient qu'il n'y avait pas trace de Amazones dans le Nouveau Monde, et plusieurs d'entre eux disaient que c'était pure fiction ou mensonge des indigènes (p. 291, 293, 294, 296, 297, 298-300, 304, 310, 316). Certains, après avoir cru à l'existence des Amazones transatlantiques, acquirent la conviction que les récits sur elles, étaient soit totalement erronés (p. 290, 306, 315-316, 319 n. 2), soit fondés sur de simples apparences ou des analogies non essentielles (p. 297-303, 306). S'il était vrai par exemple qu'il y eut des territoires gouvernés par des reines (p. 296 et aussi sur le littoral du Pacifique) et des bourgades où les femmes restaient seules pendant les expéditions ou les déplacements temporaires des hommes (p. 316, 317), il était faux qu'elles vécussent dans le célibat (p. 288, 290, 299, 301 n., 316), qu'elles missent à mort les enfants mâles (p. 299, 304, 318) et qu'elles fussent privées d'une mamelle (p. 299, 302, 306).

Ces derniers détails répugnent tellement aux instincts maternel et féminin que si, par impossible, ils étaient vrais pour des viragos de l'antiquité asiatique, ils auraient besoin d'avoir été dûment constatés chez des femmes du Nouveau Monde pour accréditer l'origine américaine de la tradition sur des Amazones transatlantiques, et alors même que l'on serait disposé à regarder celle-ci comme indigène, il resterait à expliquer comment elle se serait formée, à peu près identiquement et par génération spontanée, chez tant de populations éloignées les unes des autres et différant par les croyances, les mœurs, le langage. On

ne peut croire que les diverses tribus chez lesquelles cette fable était répandue, aient eu indépendamment l'une de l'autre l'étrange conception de marâtres égorgeant ou expulsant systématiquement la moitié de leur progéniture; de femmes dénaturées se mettant d'accord entre elles pour exclure de leur société les pères de leurs enfants; de personnes du sexe faible se soumettant bénévolement à la douloureuse exérèse d'une mamelle.

Ces divers traits sont tellement invraisemblables qu'ils n'auraient certes pas été imaginés de la même façon en plusieurs pays ; la fable dont ils sont les principaux éléments ne doit avoir eu qu'un seul berceau et, comme celui-ci n'a été trouvé aucune part en Amérique, il faut le chercher dans l'Ancien Monde, car les Indiens n'ont fait que répéter et en partie seulement ce que l'antiquité grecque et latine avait dit des Amazones ; ils n'y ont rien ajouté et n'ont fait que leur attribuer pour demeure certains lieux se prêtant, pour une cause ou pour une autre, à cette localisation, par exemple : Matinino, parce que les femmes de cette île restaient seules une partie de l'année (voy. *supra*, p. 288-291) pendant les courses maritimes de leurs maris, les pirates Caraïbes ; les Lucayes, parce que la beauté des femmes y attirait temporairement des hommes venus de loin (p. 292-293) ; le bassin de l'Orénoque, parce que des femmes y exerçaient le caciquat (p. 295-297), et le bassin des Amazones, parce qu'il y avait sur les rives de ce fleuve des femmes guerrières (p. 295-304) ; l'ouest de la région isthmique, parce qu'il y avait sur le versant occidental des territoires gouvernés par des reines et qu'en nahua *Cihuatlan* et *Cihuatlampa*, mots dont le radical est le même, signifient respectivement : *contrée des femmes* et *bande* ou *direction de l'ouest* (p. 309, 311 note 4).

Ainsi, sauf la localisation, la fable des Amazones américaines est empruntée de toutes pièces à nos traditions classiques et l'on n'est pas surpris de ce qu'elle ait rayonné si loin et ait été si vivace, quand on sait avec quelle facilité les mythes et surtout les contes passent d'une contrée ou d'une génération à l'autre, et se propagent ou se perpétuent de la sorte dans le temps et dans l'espace. Mais il reste à montrer comment elle a été transportée toute faite d'un continent à l'autre. Ce n'est évidemment pas sur les vaisseaux des découvreurs Espagnols puisqu'elle existait dans les Antilles avant le premier voyage de Chr. Colomb ; elle n'aurait d'ailleurs pu se répandre en trente ou quarante ans seulement dans de vastes territoires fort éloignés les uns des autres et, qui plus est, séparés par la langue, les mœurs, les haines de tribus à tribus, lesquelles pour ces diverses raisons n'auraient pu s'entendre dans le cours d'une seule génération. Les Amazones ont été connues, au moins de nom, par les Anciens Scandinaves, comme on le voit dans la *Trœjumannasaga* (1) (Saga des Troyens), traduction fort libre d'après Darès et d'autres écrivains, faite vers la fin du XIIIe siècle (2). Mais ils avaient alors cessé depuis longtemps d'entretenir des relations avec le Vinland (Nord des Etats-Unis), la contrée la plus méridionale du Nouveau Monde qu'ils aient visitée et, autant qu'on peut le savoir, il n'y a pas lieu de penser que l'influence de leurs colonies transatlantiques se soit fait sentir dans la zône intertropicale des deux Amériques.

Quant à leurs prédécesseurs (3), les Papas Gaëls, on

(1) Dans *Hauksbók*, édit. par la Soc. R. des Antiquaires du Nord, Copenhague, 1892-1896, gr. in-8°, p. 218.

(2) Finnur Jónsson, dans l'introd. à l'édit. du *Hauksbók*, p. CIII.

(3) E. Beauvois, *La découverte du Nouveau Monde par les Irlandais et les premières traces du christianisme en Amérique avant l'an 1000*

pourrait supposer que ces disciples de Saint Columba, comme lui zélés copistes non seulement des textes et des commentaires bibliques, mais encore des ouvrages profanes (1), avaient transplanté la tradition des Amazones dans le bassin du golfe et du fleuve Saint-Laurent, d'où essaimèrent vers le sud nombre de missionnaires et d'aventuriers (2), et qu'elle se serait répandue avec eux dans les Antilles, l'Amérique du Sud et le Mexique. Mais cette conjecture n'aurait pour elle que la vraisemblance, faute d'être étayée d'aucun document pour attester que cette fiction était familière aux propagateurs de la civilisation dans la région isthmique. Il est plus naturel de penser qu'elle était connue des sectateurs d'Hercule (Ogmios, l'Ogma des Gaëls), établis avant notre ère sur les rives de la Méotide transatlantique ou golfe du Saint-Laurent. Ce demi-dieu, au dire de l'un de ses prêtres qui, allant en pélerinage à Ogygie (l'Islande) et de là aux autres sanctuaires de Kronos [Saturne] dans l'Ancien Monde, s'entretint avec le dictateur Sylla de la nature transatlantique et de ses colons européens, — ce demi-dieu était en grand honneur chez les riverains de la Méotide, dont ses compagnons mêlés à la population kronienne en avaient adouci les mœurs. Comme il passait pour avoir vaincu les Amazones en Asie-Mineure et dans l'Attique, ce trait de sa légende avait dû frapper aussi bien en Amérique qu'en Europe les peuples qui lui rendaient un culte. L'adaptation de cette fable aux viragos du Nouveau Monde nous semble

(dans le *Compte-rendu du 1er congrès intern. des Américanistes*. Nancy, 1875, in-8°) ; — *Migrations d'Europe en Amérique pendant le moyen-âge : les Gaëls* (dans *Mém. de la Soc. bourguignonne de géogr. et d'hist.* T. VII, Dijon, 1891, in-8°).

(1) Id. *Les premiers chrétiens des îles nordatlantiques*, dans *Le Muséon*, Louvain, 1888, t. VIII, p. 316, 321-323.

(2) Id. *La Tula primitive, berceau des Papas du Nouveau Monde* (dans *Le Muséon*, 1891).

donc concourir fortement à prouver la réalité de l'entretien (1) de Sylla avec le pèlerin de la Méotide et la véracité de ce dernier.

La description d'Ogygie, sa situation sous le cercle polaire, la douceur relative de sa température, ses convulsions titaniques ou éruptions de ses volcans, les glaces que vomissent les rivières gelées du Grœnland et qui obstruent la navigation, l'existence d'un grand continent transatlantique et de plusieurs groupes d'îles dans la mer Kronienne ou partie septentrionale de l'Océan, celle d'une mer comparable à la Méotide européenne et située à la même latitude qu'elle, — toutes ces assertions sont conformes aux notions de la géographie positive. En ce qui concerne la nature de ces îles, contrées et parages, on pourrait déjà affirmer que Sylla ou tout au moins Plutarque, qui rapporte son récit, avaient été bien renseignés, mais on pouvait douter que les fictions helléniques fussent acclimatées dans la Nouvelle Méotide, comme le rapportait le pélerin ; désormais, on aura la preuve inattendue que l'une d'elles au moins, après y avoir été admise comme un fait réel, était disséminée au loin et au large dans les différentes parties de l'Amérique. C'est ainsi qu'approfondissant les sources, jusque dans les détails en apparence insignifiants, en les groupant et en montrant leur étroite connexité avec d'autres, on est arrivé, sinon à résoudre, du moins à poser nettement une question dont l'examen s'impose aux démomathes des deux mondes et dont la solution éclairerait certains points obscurs de la haute antiquité américaine.

EUG. BEAUVOIS.

---

(1) Trad. et commenté dans notre mém. sur *L'Elysée des Mexicains comparé à celui des Celtes* (dans *Revue de l'hist. des religions*, 5e ann. Nouv. série, t. X, 1884, p. 3-21).

COMPLÉMENT

SUR LE

PROBLÈME ÉTRUSQUE.

---

1. Dans un précédent article (1), nous avons montré qu'il existait de nombreux rapports entre les mots étrusques de sens connu et les mots turcs de même sens. Ces rapports constituaient en faveur de la parenté de l'étrusque et du turc une probabilité très forte (2), vu leur nombre, leur clarté, leur simplicité, et le fait qu'une liste de rapprochements comparable à celle-là ne pourrait être obtenue avec aucune autre langue que le turc ; du moins je ne vois pas qu'elle ait été obtenue jusqu'ici, et ce serait à l'adversaire à prouver qu'elle peut l'être.

2. Aujourd'hui nous complétons l'exposé de notre thèse en ce qu'elle a d'essentiel. Non-seulement nous constatons que les Etrusques furent un peuple de langue turque ;

(1) *Mots étrusques expliqués par le turc*, *Muséon*, 1904. Correction à ce mémoire : nous donnerons une étymologie beaucoup plus directe pour le mot *itus*, jour.

(2) Dans un article des *Annales de Philosophie Chrétienne* récemment paru, Mars 1904, nous avons montré par un raisonnement mathématique que la probabilité pour que la ressemblance d'un certain nombre de mots entre deux langues, soit due au pur hasard, est beaucoup plus faible que ne le croient d'ordinaire les linguistes.

mais nous les regardons comme apparentés à toute une couche de peuples qui couvrait le monde hellénique à l'origine de l'ère classique, Thraces, Phrygiens, Cariens, Crétois, anciens Lacédémoniens, anciens Athéniens, etc., peuples qui auraient en conséquence appartenu aussi à la famille tatare. Posons, si l'on veut, cette proposition comme une hypothèse à vérifier, à la façon des mathématiciens lorsqu'ils commencent par supposer le problème résolu. Il va de soi d'ailleurs que je ne lance pas une telle hypothèse dans le public sans avoir par devers moi réuni assez de preuves pour être sûr qu'elle est effectivement vérifiable. Mais comme je ne puis pas fournir toutes ces preuves d'un coup, et que pendant quelque temps ma proposition doit rester sous les yeux du lecteur à l'état d'hypothèse, il convient d'indiquer qu'elle est, comme telle, légitime.

3. Cette proposition est d'abord conforme à l'esprit de la tradition classique et notamment de la tradition d'Hérodote qui fait venir les Tyrrhéniens italiens de Lydie et qui place d'autres Tyrrhéniens en Thrace (1). Elle pourrait être déduite de considérations sur la toponymie, et de la diffusion de certains noms de lieux non aryens dans tout le domaine géographique dont nous parlons. Elle pourrait être inférée de nombreux rapports constatés en archéologie ; mais c'est assez pour nous de nous occuper des arguments d'ordre linguistique. Il nous est permis cependant de rappeler l'opinion qui s'impose de plus en plus aux archéologues au fur et à mesure du progrès des fouilles : que l'on voit apparaître à l'aurore des temps helléniques, — comme à celle des temps latins, — une civilisation qui n'est ni aryenne, ni

(1) Hérodote I, 94 et ailleurs.

sémitique, ni égyptienne (1). Déjà les Égyptiens avaient connu certains « peuples de la mer » (2), qui, malgré la gloire que se sont acquise les Phéniciens comme navigateurs, étaient bien sûrement autres que des Phéniciens. Il peut donc être légitime à titre d'hypothèse de faire sortir ces peuples et cette civilisation des régions obscures du nord et du nord-est, réservoir du touranisme. Prétendre qu'ils ne se rattachent à rien de connu est contraire au sentiment général de la continuité historique.

4. La méthode que nous avons employée pour vérifier l'hypothèse proposée, est fondée sur la remarque suivante : Si des populations de langue tatare ont occupé à l'origine tout le domaine gréco-latin, ces populations, antérieures en civilisation aux Grecs et aux Latins et intimement mêlées à eux au début, ont dû laisser dans la langue de ces derniers des traces nombreuses. La plupart des mots grecs et latins qui n'ont pas de bonne étymologie du côté aryen, la plupart des noms de lieux, et des noms d'hommes, de dieux ou de héros, qui ne se présentent pas comme aryens, doivent être explicables par les racines turques. De nombreuses racines turques doivent être conservées dans les langues, dans la toponymie et dans la mythologie gréco-latines, et l'on doit pouvoir y suivre les variations phonétiques qu'elles ont subies selon les temps et les contrées.

5. Je livrerai peu à peu au public dans différents organes, les recherches que j'ai faites dans la voie que je

(1) Voyez par exemple un article de la *Revue des Etudes Grecques* 1903, p. 496.

(2) A propos de cette question des peuples de la mer dans la période ramesside, V. quelques considérations de J. Krall, *Die etruskischen Mumienbinden des agramer National-museums*, p. 18,19 ; de P. Foucart, *le Culte de Dionysos en Attique*, 1904, p. 12, etc.

viens d'indiquer, et qui sont assez avancées pour avoir produit sur mon esprit l'impression de la certitude. Il faut cependant encore, pour achever de poser la thèse, que je réponde à deux objections. L'une est relative à l'antiquité du turc.

Quelques personnes se fondant sur ce que les Turcs sont entrés tard dans l'histoire, croient devoir en conclure que les langues tatares sont aussi de formation tardive ; et ces personnes observent en outre que plusieurs racines turques semblent amollies et usées, condition qui rendrait précaire leur emploi dans des recherches de linguistique ancienne. La réponse est aisée : D'abord pour affirmer que les Turcs sont entrés tard dans l'histoire, il faudrait être sûr que des peuples antiques comme les Étrusques, les Crétois, les Peuples de la Mer ne sont pas des turcs, et justement c'est la question. En second lieu il n'est guère possible de douter de l'antiquité des langues tatares quand on songe à l'énorme extension de ces langues, divisées en nombreux dialectes, parlées dans de vastes territoires, protégées par la vie nomade conservatrice des langues, apparentées à d'autres groupes linguistiques puissants, tel que le groupe ougro-finnois, dont elles ont dû se détacher à des époques très reculées. Enfin l'usure des racines turques est plus apparente que réelle ; l'amollissement signalé dans certaines initiales se fait suivant des règles simples, aisées à découvrir, et dont nous allons aujourd'hui même donner plusieurs exemples.

6. L'autre objection à laquelle je faisais allusion s'adresse moins à notre thèse qu'à notre méthode : On s'est habitué à croire que la méthode pour tout déchiffrement consistait à commencer par l'étude des désinences et à continuer par celle des racines. Or c'est le contraire

que nous faisons ; mais nous avons pour cela d'assez bonnes raisons. Dans les langues aryennes ou sémitiques, où la grammaire est claire et logiquement constituée, il est sage de s'appuyer sur les désinences. Mais les langues tatares sont dans un état grammatical tout autre, moins avancé et beaucoup plus flottant ; que l'on parcoure par exemple une grammaire mongole : on y trouvera deux désinences de datif, deux désinences d'accusatif, quatre désinences de pluriel, susceptibles parfois de s'amalgamer l'une à l'autre, tandis que l'on n'y trouvera pas de désinence pour distinguer, dans le verbe, la première personne de la seconde ou la seconde de la troisième. Il y a surabondance d'un côté, pénurie de l'autre. Dans le déchiffrement d'une langue de cette nature, l'étude des désinences doit logiquement suivre celle des racines. A mon sens, c'est ce préjugé que la désinence est toujours un élément d'étude plus solide que la racine, préjugé manifestement faux dans le cas des langues altaïques, qui a si longtemps retardé le progrès des recherches étrusques.

1° Permutation de la dentale et de la liquide a l'initiale. — C'est le phénomène bien connu en linguistique indo-européenne dont un exemple classique est le rapport de *lacryma* à δάκρυ. Ce phénomène existe dans les dialectes turcs, où l'on voit que la dentale mouillée et les liquides peuvent toutes deux se réduire à la semi-voyelle *i*.

Exemples :

a. L'année en Mongol est *tchil* ; dans les dialectes turcs Cumain, Nogaï, Kirghiz et de Kazan, le mot a la forme *gil*. L'initiale est amollie dans le T. or. et osm. *yil*. En étrusque le mot paraît avec la liquide : *ril* (1). Le sens de

(1) V. notre article du *Muséon : Mots étrusques expliqués par le turc*, n° 36.

ce vocable se rapporte à l'idée solaire, comme le prouve le T. or. *yilâmek*, briller.

b. La Sirène. Le symbole de la sirène est répandu dans le monde protohellénique. Le mot, avec la sifflante initiale, Σειρήν, poétiquement Σειρηδών, coïncide avec le T. or. *sourân*, cri, vacarme, plainte, ou avec un participe du verbe *sirâ-maq*, chanter (les personnes, les oiseaux). Une des plus anciennes représentations de la sirène nous la montre avec une tête de femme et un corps d'oiseau (1) ; la figuration de la sirène avec un corps de poisson est, on le sait, postérieure. — La même racine paraît en mongol avec la dentale mouillée : *tchirgak'o*, le chant des oiseaux ; et l'on a aussi en T. or. *tchìr-maq*, chanter. De là, il est facile de passer à la semi-voyelle ; on la trouve dans la forme T. or. *yir*, chant ; *yirâv*, le chanteur, le barde. C'est apparemment la forme qui paraît dans le nom d'Orphée, Ὀρφεύς. Enfin, restituant une liquide à la place de la semi-voyelle, on tombe sur λύρα, lyre, inexpliqué autrement. λύρα est donc de la racine *tchir*, *sir*, *yir* qui désigne le chant ; ajoutons à cette racine la syringe, σύριγξ, ou flûte de Pan.

c. L'exemple classique *lacryma* = δάκρυ n'est point étranger au turc, la racine de ces mots se retrouvant avec l'initiale molle dans le T. or. *yig-maq* ou *yig-lâmaq*, pleurer. Le suffixe *l* de cette dernière forme correspond à l'*r* de l'aryen. Comparez encore T. or. *iâg-maq*, pleuvoir.

d. Les mots grecs δήϊος, δάϊος, ennemi, ne sont pas expliqués en aryen. Ce sont des mots qui paraissent en turc avec la semi-voyelle ou la dentale mouillée pour initiale : T. or. *tchâou* et *yàou*, ennemi ; mongol : *dayin* et *dayison*, l'ennemi.

(1) Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. III, p. 599.

e. Λαβρύς est un mot carien qui signifie hache. C'est par ce mot que l'on a expliqué récemment le nom du Labyrinthe de Crète. Je reparlerai de ce vocable ; pour le moment il suffit de remarquer qu'il appartient à la racine turque *tchap*, *iap*, indiquant les idées de couper, de travailler, de construire (1). Ex. T. or. : *tchâp-maq*, couper, Notre mot français *sape* dépend de cette racine.

Conséquence. On sait qu'il n'y a presque pas d'initiale *l* en turc. Lorsque l'on a un *l* initial en étrusque, si cet *l* n'est pas passé à l'initiale par suite d'une métathèse avec la voyelle qui lui est affectée, il faut chercher le mot en turc dans les racines commençant par *y* ou par *tch*.

2° Permutation de la dentale et de la sifflante a l'initiale. — Certaines racines turques qui ont laissé des traces en indo-européen se présentent tantôt avec le *d* ou le *t*, tantôt avec l'*s* à l'initiale. Nous rencontrions tout à l'heure des cas de ce genre, mais portant plutôt sur la dentale mouillée, *tch*. Le mot *sinister*, dont nous avons antérieurement parlé, offre un exemple très net de permutation de la sifflante et de la dentale.

a. Sinister, avons-nous dit (2), dépend d'une racine qui est représentée en turc or. notamment par *tun*, nuit, obscurité, tandis qu'elle l'est en mongol par *süne*, nuit. A la forme en *s* se rattachent : T. or. *seun-mek*, s'éteindre ; *son-qoul*, main gauche ; à la forme en *t* : T. djagataï, jakout, altaïque, etc. *tün*, nuit, obscurité ; T. osm, *tün*, *dün*, hier, le jour éteint. T. Kara-Kirghiz, *tan*, le nord, la région ténébreuse. Le latin *sin-ister* dépend de la forme

(1) V. dans Vambéry, *Et. Wört.*. § 130 et 131 une famille *jap*, *lap* qui est celle dont nous parlons.

(2) *Mots étrusques* n° 6.

en *s* ; et de la forme en *t* dépendent le grec Ταίναρος, le Ténare, et le latin *tenebræ* (1).

b. *Seculum*, dont nous avons aussi parlé (2), fournit un autre exemple très net de la même permutation. On a en effet l'*s* dans les mots T. or. *sâye*, compte, *sâig'â-maq*, compter, tandis que l'on a le *ts* en mongol : *tsak'*, le temps, l'année, *tsak'la-ko*, déterminer le temps. Le *tch* paraît en T. or. dans *tchây*, temps, mesure ; et nous avons dit que ces mots étaient voisins d'autres mots indiquant la génération, comme *tog'maq*, naître, où paraît le *t* pur. En mythologie, cette racine se retrouve évidemment dans le nom de Deucalion, le « multiplicateur » de l'humanité, la personnification de la puissance génératrice : T. or. *tchoug'âl-maq*, se multiplier.

Conséquence : Il est légitime d'admettre en étrusque la possibilité de la permutation de l'*s* et du *t* à l'initiale. Ainsi l'inscription de l'Orateur de Florence porte un mot *tuθines* que Taylor avait déjà proposé d'identifier avec *suθines*, offrande funéraire. Cette identification donne un sens tout-à-fait satisfaisant, ainsi que je l'ai déjà dit (3) et que je le rappellerai.

3° Existence d'un k nasal. — Dans les langues tatares, le *k* initial de plusieurs racines est susceptible de paraître dans certains mots ou dans certains dialectes sous la forme d'un *n*. Des traces de ce phénomène sont visibles

(1) Je sais qu'on rapproche *tenebrae* du sanscrit *tamas*, obscurité ; mais, chose curieuse, la racine sous la forme *tam*, *tum*, se trouve aussi en turc et même très développée ; V. Vambéry § 179 ; comme exemple T. or. *tâmug'*, enfer ; *tamur*, passage étroit et sombre. La racine est plus riche et son développement est plus clair du côté turc que du côté aryen.

(2) *Mots étrusques*, n° 8.

(3) Dans la communication faite à la Société Asiatique en mars 1904.

en latin et en grec. D'autres fois le groupe *nk*, au milieu des mots, est susceptible de s'alléger en la simple nasale *n*. Exemples :

a. Cybèle, la déesse-mère, Κυβέλη, et *Niobé*, sont deux types de la maternité féconde ; leurs noms appartiennent tous deux à une racine, *k̑up*, *nup*, *nap*, indiquant la fécondité, l'accroissement, le nombre : T. or. *k̑upul-mak*, *k̑uplâmak*, se multiplier, *k̑upun*, enfant, fils. Les choses qui sont en nombre, l'écume, la mousse, les feuilles des arbres, se rendent au moyen de la même racine : T. or. *k̑eupuk*, écume ; mongol *nap-tsi*, le feuillage ; ce dernier mot est le latin *napœa*. La racine dont nous parlons, qui semble avoir été commune, dès la plus haute antiquité, aux langues aryennes et touraniennes, est celle du mot *numerus*, nombre. Elle existe encore en mongol sous la forme *nema-ko*, augmenter, multiplier. Nous lui consacrerons un jour une étude plus détaillée.

b. *Nortia* ou *Norchia* est le nom étrusque de la Fortune. Or la fortune était primitivement caractérisée par l'attribut du gouvernail (1). C'était « la gouvernante », la rameuse : en T. or. et osm. la rame se dit *kurek* ou *kurktchèk*. C'est précisément la racine à laquelle appartient le mot *Norchia*, ainsi qu'on peut le contrôler par le mongol où cette racine reparaît avec l'*n* initial dans des mots tels que : *nor-ko*, *nork'a-ko*, être trempé, tremper, convenables à l'idée de rame. Au reste la même racine, ou une autre toute voisine, donne les idées de voir, de prévoir, de pourvoir, qui indiquent pleinement les caractères essentiels de la fortune : T. or. *keur-mek*, voir, pourvoir ; Mong. *norok'ov-tsilako*, améliorer, mettre en ordre.

(1) C'est l'attribut de la fortune dite phrygienne ou cappadocienne. V. Duruy, *histoire romaine*, t. II, p. 523 ; V. les Isis-fortune dans le *Catalogue des bronzes du cabinet des médailles de Paris*.

c. La racine turque *küm* désigne les choses enfouies en terre : minerai, charbon, ossements. T. djagataï *kömüs*, argent ; T. jak. *kömüs*, airain, et, avec des qualificatifs, airain blanc, c'est-à-dire argent, ou airain rouge, c'est-à-dire or. Ce mot n'est autre que le latin *numus*, moins bien expliqué par l'idée de nombre. La racine existe en mongol avec l'*n* initial : *numorè*, caché, secret, recélé.

d. k̂euk est le ciel, en T. or. et osm. Des mots voisins désignent la couleur bleue ou verte (1) ; par exemple T. jakout, *küok*, bleu, vert. En mongol les mots analogues paraissent avec l'*n*, par exemple *nok'obor*, vert ou bleu. Il est à croire que cette racine est celle à laquelle appartient le titre ἄναξ, dont l'étymologie n'est pas connue, et qui signifierait ainsi « céleste » ; ce titre est donné à des princes, ou à des héros comme les Dioscures. Le nom de l'*ancila*, bouclier tombé du ciel, n'a sans doute point d'autre sens (2).

e. Adoucissement du groupe *nk*, au milieu des mots. Un bon exemple en est fourni par le nom divin mongol : *moungo*, qui dure, Dieu. Ce nom, paraissant en magyar, n'a plus que l'*n* : *menny*, ciel ; et d'ailleurs la même variation a lieu entre les divers dialectes turcs (3). Evidemment la racine dont il s'agit est celle à laquelle appartiennent d'anciens titres royaux, tels que *Minos*, le nom du dieu phrygien *Men* et celui de *Minerve* ; tous ces personnages sont « les célestes, les durables, les forts (4) ».

Conséquence. Le Turc n'a presque pas l'*n* initial ; les

(1) V. Vambéry, *Et. Wört.* § 110.

(2) La même racine paraît du reste en sanscrit, *nâka*, ciel. Etant donnée la correspondance du *k* à l'*n*, c'est identiquement le mot turc.

(3) V. Vambéry, *Et. Wört*, § 233.

(4) Le Cte de Charencey a donné quelques développements au sujet de ces noms dans le *Journal Asiatique*, 1904, t. I, p. 348.

mots étrusques à initiale *n* doivent être cherchés dans les racines turques à la lettre *k*.

Afin de ne pas fatiguer le lecteur, nous énonçons seulement ici trois autres correspondances phonétiques, dont nous fournirons ultérieurement les exemples.

4° Quelques racines contenant la palatale *k*, initiale ou non, ont des analogues où cette palatale est remplacée par la dentale *t*.

5° Le *v* ou le *ou*, initial ou médian, est susceptible d'être durci en *b*.

6° La lettre *g'* du turc peut être représentée en grec par la lettre φ. Cette dernière correspondance est importante pour l'étude des désinences.

Quand on a étudié les racines selon l'esprit que nous venons d'indiquer, il devient aisé de dégager les désinences et de les interpréter.

B[on] CARRA DE VAUX.

LE LATIN D'ESPAGNE

D'APRÈS LES INSCRIPTIONS.

COMPLÉMENTS SUR LA MORPHOLOGIE, LE VOCABULAIRE ET LA SYNTAXE.

Dans deux articles précédents, (*Muséon N. S.* II-IV) j'ai étudié les particularités de la phonétique latine qui se rencontrent dans les inscriptions de l'Espagne datant des sept premiers siècles, en tâchant de les mettre en rapport avec les phénomènes du latin vulgaire d'une part et les caractères propres à la langue espagnole, de l'autre. Quelques philologues ont exprimé le désir de voir faire une recherche analogue dans les autres domaines de la grammaire. Je me propose donc de réunir dans le présent article les remarques les plus intéressantes que l'on peut faire au sujet de la morphologie, de la syntaxe et du vocabulaire latins, à propos des textes épigraphiques de l'Espagne. Ceux-ci étant presque tous très courts et se composant généralement de formules stéréotypées, offrent moins à récolter dans ces domaines que dans celui de la phonétique. Il suffira donc de s'en tenir à une assez brève énumération des faits (1).

(1) Quant aux abréviations, il faut noter que CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum (Les numéros sans désignation de tome se rapportent au vol. II.); BAH = Boletin de la Real Academia de Historia de Madrid;

A). MORPHOLOGIE.

—

§ 1. Archaïsmes dans la déclinaison latine.

Datif-Ablatifs en -abus.

Dans la langue classique, l'emploi du datif en *-abus* est restreint aux cas spéciaux où l'on oppose le masculin au féminin : *diis deabusque*, *filius filiabusque*, *libertis libertabusque*, etc. Dans l'ancienne langue, ce datif était d'un usage beaucoup plus fréquent.

En Espagne, nous trouvons d'abord *-abus* employé selon l'usage classique dans :

4332, 4306 (Inscription soignée. 1er siècle) : *libertis libertabusque.*
1963 I 3 (Loi de Malaga. 1er siècle) : *natis natabus.*
5439 II 1. 9. (Lex ursonensis. Epoque républicaine) : *deis deabus.*

Cette dernière expression est fréquente. On la rencontre dans 4496, 432, 3024, 5440.

Mais on emploie aussi *-abus* sans l'opposer explicitement à *is* :

3960 (Sagonte) sibi et *filiabus.*
6298 faciendu curavit pientissimis *filiabus.*
1164 *dominis Nymphabus.*

Ce dernier cas est le plus remarquable, car ici la confusion avec un masculin n'était pas à craindre. C'est apparemment un archaïsme de la langue religieuse. —

IHC = Inscriptiones Hispaniae Christianae ed. Hübner ; MLI = Monumenta linguae ibericae, ed Hübner ; ALLG = Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik ; Lat. Esp. = Le Latin d Espagne d'après les Inscriptions par A. Carnoy. I Vocalisme (*Muséon* 1901-1902). — II Consonantisme (*Muséon* 1902-1903).

Le datif en *abus* se trouve encore dans une autre expression de la langue sacrée : *matribus Aufaniabus* 5413, mais les divinités en question indiquent qu'on a affaire à l'épitaphe d'un légionnaire germain.

Génitifs en um *de thèmes en* -o.

matri deum 178, 179 (2d s.) 3521 (a. 238).
sevirum 4297, 4299.
fabru(m) EE. 8. 4. (1er s.)
an(norum)dum 2510 cf. EE. 5. 1030.
cervom altifrontum cornua 2660 (2d siècle à Legio VII).

Tous ces génitifs, sauf le dernier, sont fréquents dans les inscriptions de toutes les provinces. Ce sont des archaïsmes de la langue religieuse ou juridique. *cervom* se rencontre dans une inscription élégamment versifiée et peut passer pour une liberté de poète.

Quant aux formes :

meserum IHC. 165 (a 680)
(Hunc cause meserum hunc querunt vota dolentum.)
misterium IHC. 142 (a. 630)

ce sont des fautes sans importance. Pour scander le premier vers, il faut rétablir *miserorum*. *meserum* est donc une simple haplographie. Il en est, sans doute, de même pour *misterium*, car ce dernier mot renferme aussi une *r* dans la finale du mot. Ce phénomène est assez commun en latin cf. ALLG. IV. 1. sqq.

Quant aux formes :

Fabio	4970.	183	*Melitto*	4970.	316.
Firmo	»	196	*Nigro*	»	345.
Marssio	»	304	*Nonio*	»	350.
Massico	»	307	*Patrio*	»	376.
Materno	»	308	*Cotto*	6349.	15.

qui se trouvent toutes dans l'*Instrumentum domesticum*, ce sont en général des abréviations pour *Fabiorum*, *Firmorum*, etc.

En certains cas aussi, il faut lire : *Marssi o(fficina)*, *Noni o(fficina)*, etc. ou bien regarder le nom comme formé au moyen du suffixe *o(n)* qui, particulièrement en Espagne, s'ajoute à des noms de toute espèce.

Nominatif en es *pour* is.

Dans l'inscription officielle de Malaga (1963, I. 45), on lit *aediles*. Si ce n'est une distraction du graveur qui partout ailleurs avait à écrire ce mot au pluriel, *aediles* pourrait être le même nominatif en *-es* (pour *is* régulier) que *aidiles* dans CIL. I. 31. (Epitaphe de Corn. Scipio).

Quant aux nominatifs singuliers : *omnes* 4512 (3me siècle), *cives* (5729-vulg. 2me siècle) et 6149, *lebes* (= levis) 5742 (vul.), *dulces* (IHC. 46. a. 485), *fideles* (IHC. 182-6me s.), ils n'intéressent que la phonétique. Ils montrent le passage de *ĭ* en syllabe finale à *ĕ*.

Ablatif en i.

On a deux archaïsmes remarquables :

1° *palam luci* (Lex urson. a. 43 av. J.-C.). Bücheler (Trad. Havet p. 190) regarde avec assez de raison comme un locatif cette forme *luci* qu'on trouve employée absolument (*luuci* ou *luci*) dans CIL. I. 197. (Lex bantina) et avec préposition ou déterminatif (*cum luci*, *hoc luci*) dans Plaute et Térence. Je ne crois pas qu'on en ait un autre exemple aussi récent que celui-ci.

2° *sorti* 1964 II. 45 (Loi de Malaga) (à côté de *sorte* 1964. s. 44) qui montre la survivance dans le latin

d'Espagne d'une forme préclassique qu'on rencontre dans la *Lex repetundarum* et la *Lex agraria*.

Quant à *corti* (= cohorte) 2584 sur une inscription assez vulgaire de Lugo (Galice), ce pourrait être une graphie vulgaire où l'on aurait confondu les finales *i* et *e* (1). Toutefois il est bon de remarquer que *cohors* est primitivement comme *sors* un thème en *i* (suffixe *ti* : *mor-ti*, *men-ti*) et qu'il a encore le génitif pluriel *cohortium*. Ces mots possédèrent donc primitivement un ablatif en *īd*. De fait quand on a un ablatif en *i* au lieu de la forme en *e* du latin classique c'est le plus souvent dans ce genre de thèmes (Bücheler op. cit. p. 160 : *parti*, *pietati*, *monti*.)

Ablatifs en e *pour* i.

Dans une inscription tout-à-fait vulgaire de la fin du 2me s. (BAH XXXIV p. 417), on a l'ablatif *tale* qui est une preuve de la disparition progressive de l'ablatif en *i* dans la langue parlée. Sur une inscription versifiée de Peñaflor en Bétique 2555, on lit *missile* pour *missili* et sur trois inscriptions milliaires de l'an 80 : *Quirinale* 4803 (a. 80), 4838 (a. 80), 4802 auquel il faut comparer CIL. I p. 320, 321.

A l'époque chrétienne, les ablatifs en *e* pour *i* ne font que se multiplier : *cum nobile cetu* IHC. 86 (a. 649), *era currente* IHC. 378, *hoc in altare sunt* IHC. 382.

Accusatif pluriel en īs.

5429 (Lex ursonensis an — 42) ; *aedīs* (II. 1. 36) et *majorīs* (II. 2, 24). Cette dernière forme qui paraît étonnante

(1) Dans un hexamètre vulgaire (Orelli 7386), on doit scander : *tam simplicĭ vitā*

puisqu'il ne s'agit pas d'un thème en *i* se trouve aussi dans Virg. Georg. 2, 251. On rencontre, d'ailleurs, aussi parfois l'ablatif *majori*.

1343 (Inscription officielle ; an 5) : *Kalendas novembris.*

6021 (Inscription antique) *turris.*

2958 (Inscription officielle ; an 57) *idus decembris.*

2660 (Epoque de Trajan. Inscription versifiée, archaïsante) *volucris capreas.*

4969. 2 (sur une lucerna) *ob civis servatos.*

2367 (à Mérobriga en Bétique — correcte) *pius in omnis suos* (à côté d'*omnes*).

4853 (a 238) *pontis.*

Ainsi donc l'accusatif en *īs* n'apparaît en Espagne que dans des inscriptions officielles d'un latin rigoureusement classique. Ce fait est en conformité avec la nature de cette terminaison en *īs* qui n'est pas primitive en latin et n'a jamais eu de racines bien profondes dans la langue populaire.

Génitifs pluriels des thèmes consonantiques et des thèmes en i.

Parmi les thèmes en *i*, *canis* et *juvenis* sont les seuls à avoir un génitif en *um* au lieu d'*-ium*, mais ce n'est qu'une exception apparente, puisque ce sont primitivement des thèmes consonantiques (cf. κυνῶν, scr. *yuvanām*).

Il en est de même pour le génitif *mensum* qu'on rencontre trois fois sur des inscriptions vulgaires de l'Espagne :

mensum 540 (Merida) (Inscription correcte).
mesum 5691 (Inscr. vulg. de Léon).
mesu 5535 (Inscr. vulg. de Cordoue 2d siècle).

C'est une forme plus primitive que *mensium* et qui a été conservée dialectalement à côté du génitif classique.

Le mot primitif est en effet *mens*. Cf. grec μείς. (Voy. Conway. Ital. Dial. p. 633). Ce génitif se rencontre de temps à autre dans les auteurs depuis Plaute jusqu'à la décadence. Ces trois exemples suffisent à nous montrer qu'il était répandu sur une grande partie de l'Espagne et dans la langue réellement populaire.

Un génitif pluriel, assez intéressant à cause de sa rareté, c'est celui de l'inscription officielle de Malaga. 1964 (1er s.) : *praedum* (= *praedium*, génitif de *praes*).

Signalons encore deux cas de génitifs en *-um* dans des thèmes en *-nt* qui ont généralement *-ium* dans la langue classique. Ce sont aussi des archaïsmes : *silvicolentum*, *altifrontum* 2660 (Inscription versifiée) *dolentum* IHC. 165.

Quant aux génitifs : *civitatium* 6278 (Inscription officielle) *hereditatium* 1741, 3235, *cohortium* 3272, ils se rencontrent assez fréquemment dans diverses provinces. Ce sont, sans doute, aussi des archaïsmes.

municipium 1964 (III 57) à côté de *municipum* (IV 33) est une simple distraction.

Ablatifs en u.

Les ablatifs en *u* qu'on trouve sur deux inscriptions très vulgaires de Lusitanie :

ex votu 5136, BAH 36 p. 165 (2me ou 3me siècle) (Ossonoba).
ex responsu 6265.

sont dus probablement au zèle outré d'un demi-lettré craignant le vulgarisme inverse et qui aura été d'autant plus porté à décliner *votum* et *responsum* d'après la 4me déclinaison que ces mots sont formés absolument comme les nombreux substantifs verbaux en *tus*, *sus*. *votum* vis-à-vis de *vovere* a été regardé comme semblable à *motus* vis-à-vis de *movere* et *responsum* a été comparé à *concursus*

de *concurro* ou même simplement à *responsus*, forme parallèle de *responsum* dont le sens est un peu différent.

Datif en ui.

avuncului 5350 (Augustobriga, Estrémadoure) sur une inscription assez barbare de Lusitanie n'est apparemment qu'un pédantisme du graveur. Peut-être même faut-il simplement lire : *avonculus* comme le fait Hübner contrairement au P. Fita.

Thèmes en u.

On a, peut-être, en Espagne un exemple du génitif *domi* usité par les comiques du second siècle. C'est dans une inscription privée de Citania (près Braga) 5590. En revanche, on trouve à Sagonte (3876) l'ablatif *domu* au lieu du commun *domo*. Cet ablatif se rencontre aussi dans CIL I. 1009, 21, VIII, 8411 et une fois dans Plaute (mil. gl. 126).

Thèmes en e.

Le génitif en *ēī* tendit à s'abréger à la fin de la république en *ĕī* ou en *ei* diphtongue. On a même des génitifs en *ii* et en *ī*. Caton disait *fami* pour *famei* (Cf. Bücheler Trad. Havet p, 115 ; Schneider. 2. 357 sqq.). Ce génitif est assez rare. Nous en avons un exemple dans une inscription officielle d'Espagne (5042 Jerez ; 1er siècle) : *fidi fiduciae, causa*.

Quant au datif *fide* que quelques-uns croient devoir lire dans 3411, c'est une mauvaise interprétation. Il faut lire avec Mommsen : *pro aede Augusti* et non pas *fide Augustae*.

En résumé, le latin d'Espagne se distingue par la conservation, jusqu'à des époques relativement récentes, de

quelques formes casuelles qui généralement ont disparu ailleurs à l'époque impériale, et même de réels archaïsmes. Ce fait s'explique par la date ancienne de la romanisation de la péninsule hispanique qui, dans les provinces l'Est et du Sud, reçut le latin tel qu'il était parlé au premier siècle avant notre ère.

§ 2. Confusions entre les déclinaisons.

Dans les inscriptions payennes, les déclinaisons sont en général bien conservées. L'on voit pourtant des métaplasmes assez fréquents dans certains mots par exemple *deus* fait souvent au datif *dibus*, spécialement dans *dibus Manibus*, *dibus deabus*, expressions où le premier datif aura été vraisemblablement assimilé au second. D'après Bücheler p. 200 ce datif *dibus* serait dû à une méprise. On aura pris *deus* pour un thème en *i* à cause de ses nombreuses contractions. On trouve des formes analogues dans les thèmes en *io* p. ex. *filibus* qui est à peu près dans les mêmes conditions que *dibus*. Mais le voisinage de mots en *ibus* dans des expressions consacrées doit, à mon avis, avoir surtout contribué à produire ces datifs. On aura dit *filibus* à cause de *filiabus* comme *dibus* à cause de *deabus* ou de *Manibus*, *amicibus* à cause d'*amicabus*, car il est à remarquer que ce datif en *ibus* n'est guère en usage que dans les mots qui ont un féminin en *a* à côté du masculin en *us*.

Le datif *dibus* n'est pas absolument particulier à l'Espagne. Il appartient certainement à la langue populaire de Rome comme le prouve son emploi par Pétrone (44). Remarquons toutefois sa fréquence toute particulière dans les inscriptions de la péninsule ibérique :

dibus Manibus : 2710, 4424, 4490, 5912, 325, 5255, 5327, 5731, 5736 (Vulg. Asturies) 6338 (Vulg. 3e siècle)
dibus Deabus : 4496.

D'autre part, on a un génitif pluriel en *orum* pour *um* dans *aerorum* 5265 sur une inscription rustique de Lusitanie. Ce génitif hétéroclite se lit encore dans plusieurs inscriptions des Gaules. Cf. Pirson p. 125. Ce mot avait pris au pluriel *aera* le sens précis de *stipendia*. Séparé ainsi de son singulier, il est assez naturel qu'il ait reçu dans le peuple un génitif en *orum* comme *stipendiorum* de *stipendia*. Les noms neutres de la 3e déclinaison qui n'étaient ni en *ia*, ni en *ora* étaient tres rares. Tout favorisait l'éclosion de ce vulgarisme.

On trouve plusieurs fois des génitifs en *i* pour *is* :

Caesari 2698 (Astures transmontani) n'est pas le génitif de Caesar mais celui du nom propre hispanique *Caesaro* qu'on rencontre plusieurs fois et dont on a le nominatif *Caisaros* 5762.
Asturi 6260.
Micioni 6257. 121.
Labioni 6257. 103.
Pastori 4975. 43.
Felici 6257. 79.
Tigrani 4971. 7. (génitif de Tigranes). } sur des « vascula »
Polluci 6259. 17 } sur des « vascula »
Alexi 4970 (génitif de Alexis) } sur des « vascula »
Gracili 5571 (GRACILI / S. H. S.). Dans ce dernier cas, on ferait aussi bien de lire *Gracilis hic situs est* que *Gracili servus hic situs est* (lecture d'Hübner). Il n'est pas rare qu'on rejette une *s* finale à la ligne suivante.

Quant aux autres formes elles se rencontrent toutes dans l'*Instrumentum domesticum*. Or, on sait jusqu'à quel point les abréviations y étaient fréquentes et tout spécia-

lement celles qui consistent à rogner la fin d'un mot quand l'espace manquait (Lat. Esp. II § 17).

Ce n'est pas seulement l'*s*, ce sont des consonnes finales de toute espèce qui sont occasionnellement omises et le nombre des lettres qu'on néglige d'écrire est très variable. Ces génitifs en *i* ne sont donc peut-être qu'un cas particulier de cette tendance générale.

A partir du 4e siècle, on voit les métaplasmes se multiplier en Espagne. C'est un phénomène commun à toutes les provinces, fréquent surtout en Gaule (Voyez M. Bonnet. Grégoire de Tours p. 349 sq.). Ici, comme dans les autres cas, l'Espagne a mieux gardé la bonne tradition latine que les autres provinces.

Ce qu'on y trouve de plus commun ce sont les génitifs en *i* dans les noms propres de la 3e déclinaison.

Confessori (7me s.) IHC 336.
Felici IHC 80, 85, 89, 175 (a 642, 630, 657, 655).
Joanni 80, 88, 89.
Judanti (génitif de Judas) 186.
Pastori 175.
conditori 99 (a 662).

Toutes ces inscriptions sont de la Bétique sauf 186 qui est de Tortose. Toutes sont du 7e siècle. Comme il s'agit de noms propres d'hommes l'on a affaire, sans doute, à une extension de la 2e déclinaison.

Une tendance générale du latin tardif c'est de faire passer la 4e déclinaison à la seconde. Dans ce genre de faits nous pouvons citer en Espagne :

iuso 62462 (= 4963. 8).
porto XV 3094 a-l (cf. Georges. 542).
arcos IHC. 23 (a 663).

porticos arcos IHC 176 (= CIL 2 3420), sur une inscription correcte de l'an 589.
puellam qui jam feto tollerat Bol. 34 p. 417 (1).

Les noms féminins de la 4e déclinaison ont passé, eux, aux thèmes en *a*. Seul *manus* n'a pas suivi cette voie dans les langues romanes. Nous lisons dans 550, 2956, 5815 la forme *socra* (= socrus) qui est l'ancêtre du sarde *sogra*, espagnol *suegra*, etc. Cette forme apparaît dans un grand nombre d'inscriptions de tous pays (Cf. Georges 645), mais il est intéressant de la constater dans l'inscription espagnole 5815 qui est assez ancienne comme le prouvent la forme des lettres et l'orthographe.

Plus curieux sont les barbarismes : *ter quintibus* IHC 460, *in omnibus* IHC 159. (7me ou 8me siècle).

in hoc altario (IHC. 57 — 6e siècle) montre le passage des neutres rares en *e* aux neutres communs en *ium*. Ce qui tient en partie à ce que le singulier est refait sur le pluriel en *ia*. *altarium* est digne de remarque en Espagne où le mot *otero*, *oterio* exige précisément un tel substrat.

insidies IHC 10 (8e siècle) présente au contraire un des thèmes si communs en *a* décliné sur les plus rares en *e*. Un scribe habitué à devoir restituer à la 5e déclinaison quantité de mots déclinés à cette époque en *ia*, *iae* (2) aura cru bien faire de décliner ce mot un peu rare sur la 5e déclinaison. On sait d'ailleurs l'incertitude des lexiques et grammairiens en ce qui concerne la déclinaison de nombreux noms en *ia*, *ies*.

(1) *Fructus* comme nom propre se décline comme un thème en -*o*. Cf. *Fructo* 4164, 4561.
(2) p. ex. dia = dies.

§ 3. Chute du neutre.

La règle générale est que les substantifs neutres singuliers deviennent masculins et que les neutres pluriels en *a* donnent naissance à des féminins singuliers (1).

Déjà au 1er siècle, dans une inscription antérieure à Tibère, un légionnaire de la légion II écrit : *hic munimentus* (266). Un texte de l'époque d'Auguste (BAH. 31. p. 359) porte : *munimentus fecit* alors qu'il faudrait l'accusatif. Notons aussi la forme bien vulgaire *gimanasius* 6328. L'inscription 4174 très populaire et négligée porte *horreus* pour *horreum* et sur 6109, on a *studus artis*, mais dans ce dernier cas, le graveur copiait un modèle qu'il ne comprenait pas et qu'il a estropié.

Le cas le plus intéressant parmi les neutres singuliers devenant masculins, c'est *mancipius* (BAH 34 p. 417 ; fin du 2d siècle). Ici le changement de genre est en partie dû à la signification du mot. L'esclave était une propriété, mais c'était aussi un homme, et à mesure que le concept d'individualité prévalut sur celui de propriété dans la signification du terme *mancipium*, on aura été de plus en plus porté à lui donner une forme masculine. Ce mot doit surtout être devenu un terme usuel en Espagne comme le prouve l'espagnol actuel *mancebo* dont le sens est « jeune homme ».

Comme neutre pluriel devenu masculin pluriel, nous avons : IHC. 2 (année 652) : « qui........ XII compleverat

(1) On a sur ce sujet quelques articles récents :
Ernst Appels. La chute du neutre latin dans les langues romanes. (ALLG. I 133 et 449.)
H. Schuchardt (Zeits. für. vergl. Sprachforschung) 22, 153.
Ascoli (Archiv. glottologico 2, 416).
H. Suchier. Der Untergang der geschlechtlosen Substantivform.

lustros » pour *lustra*. En revanche, on a *lecta* 4514 sur une inscription assez vulgaire du 2[d] siècle au lieu de *lectos* qui est la forme usuelle. *Lectum* pour *lectus* n'appartient qu'à la langue juridique. (Cf. Ulpien dig. 32. 1. 52 § 9, 34).

Les neutres pluriels en *a* deviennent des noms féminins :

haec cava saxa continet	IHC 123 (a. 642) Cf. suppl. p. 58
quem cernis cavea saxa teget	IHC 239 (a. 925) IHC 258 (a. 1039)

On voit donc que *saxa* est devenu un féminin singulier.

L'inscription 130 porte une formule analogue mais ici le substantif est *cava* regardé comme féminin singulier : *sum tecta hic saxea cava*.

Dans les vers de IHC. 142 (a. 630), on lit : *cum gaudia vite*, qui est l'ablatif d'un substantif féminin *gaudia* dont est issu le français *joie*.

Enfin, on a un cas beaucoup plus ancien dans une inscription vulgaire de la campagne lusitanienne près de Pax-Julia (CIL. 2. 89) : *quai* (= *cui*) *fate concesserunt vivere anis* XXXXV. Le substantif féminin *fata*, déesse du sort est réclamé par toutes les langues romanes (fr. *fée*, esp. *hada*, ital. *fata*, etc.).

— Signalons un nominatif singulier neutre grec en *a* devenu un féminin de la 1[re] déclinaison : *anathema percussus* BAH. 30 p. 497 (7[e] s.).

§ 4. Anomalies particulières dans les déclinaisons.

Nominatifs en as *pour* ae.

Occasionnellement, l'on constate en Espagne l'emploi de l'accusatif en *ās* au lieu du nominatif en *ae* dans :

filias matri posuerunt (2[d] siècle ou postérieure) 38.
amicas merenti aram posuerum 5094. (Inscr. vulgaire). (Exemple très douteux. Lettres mal formées : Λ = A).

Pauperes patrem hunc, tutorem habuere pupilli *viduas* solamen, captivis precium IHC 413. (Anthologie du 8[me] s. Cas plutôt tardif).

L'on ne constate jamais un barbarisme analogue au masculin. Cela prouve, peut-être, que le nominatif en *ae* était, au moins dans certaines parties du pays, supplanté dans l'idiome populaire par le cas en *ās*. L'identité de l'accusatif et du nominatif singuliers entraîna sans doute l'uniformité au pluriel. (Cf. Meyer-Lübke. Grundriss f. rom. Ph. I, p. 369). De fait, nous constatons que certains pays, comme la Gaule, ont perdu le nominatif féminin alors que le nominatif masculin subsiste à côté de l'accusatif. Toutefois, il est évident que la présence d'un ou de deux exemples un peu anciens de nominatifs en *as* pour *ae* ne peuvent suffire à confirmer l'opinion de M. Mohl qui admet que dès la romanisation de la péninsule, la langue populaire ne connaissait que des nominatifs en *as* et *os* (1). En somme les inscriptions pour autant qu'on puisse en tirer un argument *ex silentio* lui sont bien défavorables. On n'a pas un seul exemple de confusion entre l'accusatif et le nominatif pluriel masculins, même dans les inscriptions les plus vulgaires.

Nominatifs syncopés.

secundins 4569 (2 inscriptions dans le même quartier de Barcelone. Date ?)
rustics 4579

(1) Quant à *feriae* pour *ferias* 5439 III 2. 33, c'est évidemment une simple distraction comme il y en a plus d'une dans ce texte.

Marins 5327 MARIN
S (Talavera près Caesarobriga).
Secens 5333 SECEN
S

Dans chacun de ces trois cas, l'omission de l'*u* est due à une abréviation de graveur. Nous avons vu clairement que les lapicides omettaient l'*s* (Cf. *Lat. Esp.* II, § 17) et l'*m* finales dans un but analogue. Le mot *votm* (2594 a) est évidemment un cas d'abréviation car dans ce dernier exemple, aucune autre explication ne peut être admise, attendu que la prononciation populaire de *votum* était *vot*ů. Dans MARIN
S et SECEN
S la distribution des lettres ne permet pas de douter que l'on ait affaire à un procédé de graveur. Quant à *Secundins* et *Marins*, ils sont au bout de la ligne et le lapicide a pu être amené par la symétrie ou le manque d'espace, à omettre une lettre. Il aura opté ici pour l'*u* tandis que le plus souvent il se décidait pour *s* (cf. *Lat. Esp.* II, § 17). Il serait donc absolument abusif de regarder ces graphies comme une preuve du maintien dans le latin d'Espagne de nominatifs archaïques et dialectaux du type : *Campans*, *Damnas*, *Bantins*, *Ikuvins tuvtiks*, *fratrexs* (Mohl. Chron. 201).

Nominatifs pluriels en eis.

Quelques inscriptions du 1er ou du 2d siècle avant notre ère, à Rome et aux environs, renferment des nominatifs en *eis* pour *ī*. Il ne faut y voir, de l'avis de plusieurs philologues (1), qu'une extension indue de l'*s* flexionelle. A un moment donné, l'*s* finale avait succombé presque partout en latin. Il se produisit alors un

(1) Lindsay p. 399. Mohl p. 215.

courant contraire venu des grammairiens pour rétablir l'*s* et, dans la transition, on plaça des *s* même là où il n'y en avait jamais eu.

En Espagne, nous en avons deux à Carthagène. L'un, *heisce magistris* 3433, se trouve sur une inscription officielle de Carthagène où l'on constate encore d'autres graphies qui n'eurent qu'une fortune de courte durée comme *aei* pour *ai* (Caeici = Caeci). L'autre M. P. *Roscieis* M. f. Haic (ia) 6247.4 où le nom au pluriel est précisément un thème en *io*, ce qu'il faut signaler car d'après certains auteurs, la déclinaison des thèmes en *io* (nom. *is* accus. *im*) aurait favorisé la production de ces nominatifs (Cf. Lindsay p. 399).

Quant à *pieis* 5350, il est d'une interprétation douteuse. Il faut, sans doute, lire *pieis*[*simo*] au lieu de rapporter comme le fait Hübner *pieis* à toute la liste des noms précédents.

Déclinaison des thèmes en -io.

alis alium 2633 (Asturica).
alim 4510 (Inscr. offic. Barcelone 2[d] s.)
Flavis 3716.
Pisinnis BAH. 30 p. 191.
Strobilis 6256 44.
Sertoris 3056.
Velaunis 1589 (nominatif ou génitif).
Calvis XV 3425 = *Calvius*?
Cilix XV. 3429. Cf. *Cilius*, nom très fréquent en Lusitanie.
Sergis IHC 413 (Anthologie du 8[me] s.).
Sagenis IHC 396 (a. 592). Cf. le gentilice romain *Saginius*.

— Quant à *Caturis* 2685 à côté de *Caturo* 641, 2403, 5256. *Catur*(*icus*) 5173. Ce n'est sans doute point le nominatif d'un thème en *o*. D'après M. Holder, *Caturis* est une variante du nom celtique *Caturix* (*catu* (victoire) + *rix* (chef)).

Ces divers exemples se rangent en deux catégories : d'une part *alis*, de l'autre des noms propres. La forme raccourcie *alis* est surtout en usage dans la locution *alis alium* qui se trouve précisément en Espagne. C'est dans ces conditions, qu'on le rencontre dans l'Itala et dans un certain nombre d'auteurs latins (Lindsay p. 375). Son existence dans la langue vulgaire de l'Espagne est confirmée par le vieux mot castillan *al* qui ne peut remonter qu'à *alim* pour *aliud* tandis que le vieux français *al* peut représenter aussi bien *al(i)um* que *alim*.

Quant au nominatif en *-is* dans les noms propres en *-io*, il constitue un curieux phénomène du latin (*declinatio reconditior* de Ritschl. opusc. IV. 452) qui a fait l'objet de nombreuses études. Les nominatifs en *-is* de thèmes en *-io* sont fréquents sur les inscriptions osques (Conway p. 471, Nazari p. 101), ce qui pourrait avoir influé sur la multiplication de cette flexion dans le latin d'Italie (Mohl. Chron. p. 284).

D'autre part, M. Hatzidakis (Kuhns Zeits. XXXI 103 sqq.) regarde les nominatifs en *-is* comme un grécisme parce que c'est surtout dans les inscriptions grecques et les papyrus qu'on peut les récolter. Ils seraient tirés des vocatifs en *-i*. On aurait eu *Julis*, *Aurelis* de *Juli*, *Aureli* parce qu'on disait Διονῦ : Διονῦς, Ζηνᾶ : Ζηνᾶς, Ἀριστοκλῆ (grec tardif) : Ἀριστοκλῆς, etc. Cette explication assez ingénieuse ne convainc qu'imparfaitement.

Quant à la distribution de ces nominatifs en Espagne, il faut noter leur présence jusque dans les inscriptions chrétiennes, même dans une anthologie du 8[e] s.

Ce qui est plus curieux, c'est l'existence des nominatifs en *-is* en dehors des thèmes en *-io* et cela dans les noms communs, peut-être, par suite d'une extension

analogique. On trouve, en effet, deux fois à Léon le singulier nominatif *avunculis* 5708, 5720. Peut-être que la déclinaison en *is* étant usuelle dans les noms propres de la langue familière, on l'aura étendue occasionnellement à des noms de parenté qui les accompagnaient.

Dans les noms barbares, on trouve occasionnellement des nominatifs en *-is* dans les noms d'hommes :

Igalches 1591	*Barsamis* 3130.
Velaunis 1589, 1590	*Icstnis* 1585.

L'origine de cette flexion est obscure, de même que celle de la déclinaison en usage dans les noms des villes turdétaines : (BAH. 35. p. 484), nom. *Astigis* XV. 4087 (a. 214), acc. *Astigim* XV. 4359, locatif : *Ilici* 5181.

Génitifs en -is *de thèmes en* -o.

Lobesae *Variatis*	5246 (à Vizeu, 1er s.)
Quintus *Modestis*	455 (Igaeditani).
Placida *Modestis*	
Boudicca *Slaccis*	
Modestus *Circiatiss*	

Dans tous ces exemples, l'on a affaire à des génitifs de parenté lusitaniens. On accole, en effet, fréquemment dans cette région et dans le N. O. de l'Espagne, au nom du fils, celui du père au génitif sans exprimer le mot *filius*.

On a encore :

A. Caesardia *Vedais* filia 2671 (à Léon).

M(anibus) Oculati [*Oc*]*mugilis* 5741 (Asturies) Neconi Boddegun *Loncinis* filio 5718 (à Léon).

Duris 2370.

Peut-être aussi *Icsntis* (génitif d'*Icositanus* (?)), *Ildron(i)s* sont-ils aussi des génitifs de cette sorte (cf. MLI p. CXXXVIII). — Les génitifs *Tannegaldunis* 4040, *Urchatetellis* 2867 sont de nature encore plus incertaine.

Rien d'obscur comme l'origine de ce génitif en *-is* pour *-i*. Comme il apparaît souvent dans des génitifs de parenté, on peut se demander si *-is* au lieu d'être un génitif n'est pas simplement une terminaison patronymique. Le suffixe *-io* usité dans les gentilices romains sert aussi à former des patronymiques celtiques (*Vilonius* = fils de Villonus, *Virilius* = fils de Virilos, etc. Cf. Holder Altk. Spr. s. v.). Le nominatif en *-is* étant, comme on vient de le voir, très usuel dans les thèmes en *io*, cette finale *-is* a pu occasionnellement devenir une terminaison patronymique. Peut-être, n'a-t-on ici, toutefois, qu'une simple confusion entre déclinaisons. L'usage de joindre au nom d'un individu celui de son père était évidemment un usage éminemment populaire dans quelques parties de la péninsule. A côté des génitifs en *-i*, il s'en trouvait en *-is* pour les thèmes consonantiques. On pourrait, il est vrai, penser que ceux-ci étaient beaucoup moins nombreux que les premiers et n'auraient pu vraisemblablement jamais les supplanter, mais il ne faut pas oublier qu'il y avait en Espagne énormément de noms propres tant romains qu'indigènes terminés par le suffixe *o*(*n*), ce qui pouvait donner une prédominance aux génitifs en *-is*.

Patronymiques espagnols en -ez.

M. Baist (Grund. Rom. Phil. p. 709) regarde les patronymiques espagnols en *-ez*, *-es* (*Lainez*, *Alvarez*, *Menendez*, *Rodriguez*) comme se rattachant sans aucun doute à ces génitifs : *Modestis*, *Slaccis*, etc. dont il vient d'être question. Cette identification n'est pas soutenable. En effet, la terminaison normale des patronymiques espagnols est, non pas *-es* mais *ez* qui suppose une gutturale. D'ailleurs la finale *-ez* est tonique.

M. Cornu (Grund. Rom. Phil. p. 773) a raison quand il préfère ramener *-ez* à *-ici*. On trouve, en effet, fréquemment les finales *-ici*, *-izi* dans les noms propres des documents espagnols latins du haut moyen-âge.

A considérer les inscriptions, il me paraît hors de doute que telle est bien l'origine de la finale *-ez*. On trouve, en effet, de nombreux gentilices en *-icus*, spécialement en Lusitanie (*Cocilico* 26, *Pagusico* 27, 28, *Florica* 4994, *Caturico* 14, *Ammonika* 514, etc.).

Le rapport entre ces noms et les simples *Florus*, *Caturo*, *Ammo*, très communs aussi en Espagne se précise d'une façon très nette dans une inscription de Pax Julia (99) où on lit : *Albius Albicus*, dénomination dans laquelle *Albicus* est le gentilice. Il est, en effet, hautement vraisemblable que cet *Albius* a reçu son gentilice de son père ou de son grand père qui s'appelait *Albius* comme lui. *Albicus* signifie donc fils d'*Albius*. Cette interprétation s'élève au-dessus de tout doute quand on considère l'inscription 2954 où on lit *Caricus Cari filius*. Il est évident, cette fois, que ce *Caricus* a reçu son nom de son père *Carus* et le rôle patronymique du suffixe *-icus* est ici bien accusé.

L'emploi de ce suffixe se continue à l'époque chrétienne où l'on trouve les substrats de noms espagnols fréquents en *-ez*, *-az* :

Didicus IHC. 226 = Diez.
Didacus ib. 269 = Diaz.
Lupicus ib. 199 = Lopez.
Sabaricus ib. 471 = Savarez.
Castricus ib. 350 = Castrez (?) (1).

(1) Le nom si fréquent au moyen-âge : *Lainez* remonte à *Fla(v)inici* que l'on ne trouve pas dans les inscriptions, où l'on a toutefois le simple *Flainus* sans *v*, d'où *Lainez* sort directement par l'adjonction du suffixe *-icus*.

Ce qui montre que le sens patronymique du suffixe a encore longtemps été sensible, c'est le nom *Monius Monis* (= *Moniz* = *Monici*) IHC. 212 (a. 1034) ; *Munio M(un)iz* ib. 515 (a. 1047) qui doit se lire : *Munius*, fils de *Munius*, ou plutôt *Munius* de la famille des *Munici*.

Pourquoi ce suffixe a-t-il été transmis sous la forme *-ici*, alors que *-icum* ou *-icos* serait plus naturel ? Il est évident que *-ez* est un de ces débris de la déclinaison latine comme l'espagnol en a conservé un certain nombre. Est-ce un génitif ? Cela n'est pas admissible à la première génération car la descendance est déjà indiquée par le suffixe mais cela devient très naturel dans la suite. Le grand père est *Lupus*, le père *Lupicus*, le fils est *Lupici* et désormais tous les descendants sont des *Lupici* et ce patronymique peut se transmettre sous cette forme fixe comme nom de famille jusqu'aux *Lopez* d'aujourd'hui.

§ 5. Influences étrangères dans la déclinaison.

a) *Déclinaison osque.*

Mascel 1110 (à Italica). — Il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un italisme aussi répandu que celui-ci se rencontrât dans une ancienne colonie, comme Italica. Il n'y a donc pas lieu de lire *Marcel(lio)*. La forme *Mascel* n'est autre chose qu'un oscisme figé dans un nom propre romain. En effet, des formes analogues avaient pénétré dans le latin vulgaire d'Italie puisque l'App. Probi condamne *figel* et *mascel* (App. Prob. 197. 28. k.). — On pourrait songer à voir un génitif pluriel osque dans la forme *Masclim* 6257. 114, analogue à *Opsim*, *Vaamunim* Zvetaiev 134 b, 17 l, 280. Malheureusement, il n'est pas douteux qu'il faille lire *Mascli m(anu)* conformément au

procédé d'abréviation fréquent dans l'*Instrumentum domesticum*..

b) *Declinatio semi-graeca.*

On rencontre très souvent dans les régions les plus diverses de l'Espagne l'usage de la déclinaison en *e* pour les noms propres d'origine grecque tant au nominatif (*Cypare* 5422, *Helene* 537, etc., etc.) qu'au génitif (*Cypares* 1370, *Trophimes* 4369, etc., etc.) et au datif (*Calliste* 4418, *Fabiae Psyche* 4567, etc., etc.)

On emploie aussi *ae* pour rendre le son ouvert de l'η. On l'a au *nominatif* dans *Trophimae* 1017, *Crysidae* 1993 (Inscription négligée), au génitif dans *Staiaes Ampliataes* 4975. 60.

Le peuple a procédé de diverses manières pour latiniser cette déclinaison en η. Aux nominatifs en *e*, il a donné des génitifs en *enis*, *etis*, des datifs en *eni*, *ini* comme s'il s'agissait de thèmes de la 3e déclinaison. C'est ainsi qu'on a les génitifs :

Staphyleni 3976 (génitif en *i* (?))
Bythinitis 2327

et les datifs :

Aecileni	2449	*Aeroticeni*	2996
Valchariteni	3990 (1)	*Niceni*	3889
Faoniceni	4299	*Proteni*	2748
Lydeni	2587	*Tyceni*	5833
Practiceni	3929	*Spataleni*	3978 (2)
Trafimeni	419	*Glyceni*	3759
Onesimeni	4029	*Chresteni*	2556

Buleni ? BAH. 37. 516.

(1) On a *Valcharis* sur la même inscription.

(2) Dans l'inscription 5833, on lit : « DMS Vaenico, Tychen Marius Myron et V(ainico) Tyche fil(iae) pientissimae, item sibi et Vai(nico) Tycen f(aciendum) c(uravit). » Il faut sans doute suppléer : « Tychen(i) et uxori ».

Ces noms sont particulièrement fréquents aux environs de Sagonte.

Un procédé analogue semble avoir été appliqué aux noms indigènes terminés en *e*. C'est ainsi que l'on a le nominatif *Dovide* 5714 à côté du génitif *Dovidenae* 3744, 6299.

Cette nasale se rencontre, aussi dans les noms en *is*, *ys*.

Atthini	3706
Tethini	BAH. 38 p. 96.
Antiochini	2223 (de 'Αντιοχείς).
Bastagaunini	6144 (de *Bastagaunis*, nom indigène).

De même, les masculins en ης font *etis*, *eti* à cause des modèles latins : *locuples : locupletis*, *quies : quietis*, etc.

Calletis 5694	*Eutychetis* 2554
Hermeti 4374, 4527	*Eutycheti* 4289, 4314, 4662

Une fois, on a fait passer un féminin en *e* à la 5[e] déclinaison : génit. *Nicei* 2297.

Le transfert de noms latins à la « declinatio semi-graeca » est fréquent. On trouve, par exemple :

Nominatifs	*Gemelle* 4344	*Lucile* 1458
	Juliane 4313	*Germane* 2621
	Valerine 5725	*Procle* 3178
	Mariane 22	*Gemine* 6519
	Maure 3942	*Longine* 5799
	Varille 866, 2345, 3043	*Atte* 2679
	Amme 880	*Bace* 555.
	Anne 2716	

Génitifs	*Lucinies* 6127	*Valentines* 4379
	Obellies 3976	*Fundanianes* IHC 533 a
	Ampliataes 4975. 60.	(= CIL 2. 5393) ?
		(Inscript. très récente).

On a même *ae* au nominatif dans

Tuscae 5293

— On a deux fois le singulier féminin :

Agile près de *Sagonte* 40 7, 4031

Cette terminaison se rencontre encore dans quelques noms d'origine nettement celtique ou ibérique, tels que :

Cloutiane 523 *Dovide* 5714
Cilie 5330 (cf. gén. *Dovidenae* 5744 ?)

Une terminaison analogue paraît avoir existé pour les noms propres des inscriptions en caractères ibériques.

(Cf. *Dotiše*, *Atue* (BAH. 25 p. 300)).

c) *Déclinaison germanique.*

Nominatif :	*Wu (lfila)* ?	IHC 484
	Svinthila	IHC 236
	Froila	IHC 509 (a 862) 190, 232.
	Frankila	IHC 238
	Oppila	IHC 123
Génitif :	*Belatea*	IHC 284
	Belazani	IHC 284
	Dexilani	IHC 284 (a. 869)
	Ariane (= Ariani)	IHC 488 (11e s.)
	Oppilani	IHC 123
	Egicani	IHC 172
Accusatif ou ablatif :	*Froilan* regnante	IHC 488 (11e s.)

Il faut aussi comparer :

Svinthile IHC 119 : *Svinthilanus* 161.

A l'époque gothique, les noms des envahisseurs germains apparaissent souvent sur les inscriptions avec la terminaison *a*. Chose remarquable, pour de tels noms on

constate des génitifs en *ani*. Parfois, à côté d'une forme en *a*, un même nom en a une en *anus*.

Comme cette particularité est spéciale aux noms gothiques, on est, sans doute, en face d'une influence germanique. La déclinaison des thèmes gothiques en *n* paraît bien être à la base de ces variations.

Qu'on compare à *Egica*, génitif *Egicani* la déclinaison d'*attan* (père) :

N. *atta*. A. *attan*. G. *attins*, etc.

ou de *manna* :

N. *manna*. A. *mannan*. G. *mans*, etc.

La conservation dans les noms germaniques latinisés de cette déclinaison imparisyllabique si proche de la flexion franco-rhétique en *a*, *-anis* (*Eve : Evain*, *nonne : nonnain*) ou en *o*, *-onis* (*Charles : Charlon*) ne permet guère me semble-t-il de nier *à priori* toute influence germanique sur la formation de cette dernière déclinaison romane encore assez mystérieuse dont les origines doivent pourtant être cherchées avant tout vraisemblablement dans le latin lui-même.

d) *Déclinaison celtique.*

On constate dans plusieurs noms propres un nominatif en *-os* :

Caisaros 5762
Viscunos 2809, 2810
Secovesos 2871

Cette flexion paraît bien reproduire le nominatif celtique en *-os* des inscriptions gauloises (*Tarbeisonios*, *Iccavos*, *Andecamulos*, *Cernunnos*, etc.), d'autant plus que *Viscunos* se rencontre à *Clunia* où l'on a trouvé des traces d'un

culte celtique, que *Secovesos*, nom éminemment celtique, [*sego-* (victoire) + $\sqrt{\overline{ved}}$ = conduire cf. *to-vessōkos* (guide)] se trouve dans les mêmes parages et que *Caïsaros* était le nom d'un *Argailos*, tribu celtique (*Caesaros Ceceiq*(*um*) *pr*(*inceps*) *Argailo*(*m*)).

e) *Déclinaison ibérique.*

Il est assez périlleux de vouloir retrouver des vestiges de la déclinaison ibérique dans les noms propres de l'Espagne. En effet, la possibilité d'un rapport entre la déclinaison basque et celle de l'ibère est une question discutée. Quelques auteurs tels MM. Van Eys (1), Vinson (2), Berlanga (3) se refusent même à admettre aucune parenté entre l'euskarien et l'ibère des inscriptions pré-romaines. Mais les raisons apportées par ces linguistes sont assez faibles et ne peuvent guère prévaloir contre la présomption de bon sens que cet idiome non-européen conservé dans les Pyrénées qui, de l'avis de tous, a eu jadis une aire d'extension beaucoup plus considérable et se parlait déjà dans la péninsule à l'époque romaine, était un de ces dialectes désignés par les conquérants italiotes sous le nom d'ibère. Ceux-ci, qui ont reconnu plusieurs fois l'existence de tribus celtiques à côté des peuplades ibériques de l'Espagne, n'ont pas mentionné qu'il y ait eu des différences ethnographiques profondes entre les diverses populations désignées sous ce même nom d'Ibères. Les inscriptions ibériques rencontrées en pleine région basque sont, d'ailleurs, identiques à celles de l'en-

(1) Dans sa *Grammaire comparée des dialectes basques*, etc.

(2) Cf. Rev. de linguistique, 1894, p. 247, 1897, p. 112.

(3) Cf. *Estudios epigraficos*. Rev. d'Archiv., bibl. y Museos. 1897 p. 481, 1898 p. 4949.

semble de l'Espagne par l'alphabet et l'apparence générale du langage.

Naturellement, il faudrait pourtant se garder de vouloir trouver du basque dans tous les textes ibériques en oubliant que 2000 ans séparent les dialectes euskariens de leur ancêtre probable. C'est là une faute qui a été commise par de nombreux auteurs espagnols et aussi par MM. Boudart (*Numismatique ibérienne*) et Stemf (Interprétation de l'inscription de Castellon). Mais on doit attacher plus d'importance aux travaux plus sérieux de W. Humboldt (1), de Philips (2) et de M. Luchaire (3) qui ont expliqué souvent d'une manière plausible les noms de lieux aquitains et espagnols au moyen de radicaux euskariens (4). La parenté de l'ibère et du basque est d'ailleurs acceptée en principe par MM. Gerland (5) et d'Arbois de Jubainville. Hübner qui dans ses *Monumenta linguae ibericae* a jeté les premiers fondements d'une étude scientifique de l'époque anté-romaine de l'Espagne, a exposé la vraie méthode (p. LVII). Il faut tâcher d'expliquer les textes ibériques par eux-mêmes sans se baser sur des rapprochements forcément périlleux avec l'euskara. La parenté de ce dernier avec l'ibère étant, d'ailleurs, regardée comme vraisemblable, il est toujours loisible au linguiste de signaler les coïncidences qu'il note entre les deux idiomes mais sans vouloir tirer de là dans l'état actuel de nos connaissances aucune induction sérieuse.

(1) Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelst der vaskischen Sprache. Berlin. 1821.

(2) Stzb. Akadem. Wien 1870, 1872.

(3) Les origines linguistiques de l'Aquitaine.

(4) Grund. Rom. Phil. I, p. 324.

(5) Cf. aussi les articles de M. de Charencey dans Bul. Soc. Ling. Paris CX, 45, etc.

C'est donc à titre de curiosité que je présente ici quelques rapprochements assez intéressants.

On sait que le basque n'a pas de déclinaison proprement dite. Les rapports casuels sont indiqués par des particules qui s'agglutinent au substantif et peuvent parfois recevoir à leur tour de nouvelles terminaisons : *jaun* (seigneur) *jauná* (le seigneur) *jaunak* (les seigneurs) *jauna(r)en* (du seigneur) *jauna(r)ekin* (avec le seigneur) *jaunen*, anciennement : *jaunaken* (?) (des seigneurs), *ama* (la mère) *ama(r)en* (de la mère) *ama(r)i* (à la mère) *ama(t)ik* (de la mère, abl.) L'*r* et le *k*, occasionnellement le *t* s'intercalent, comme on le voit, entre les terminaisons.

Dans les noms propres des inscriptions dont l'origine ibérique est certaine, on constate des alternances de suffixes fort semblables à celles du basque.

On distingue par exemple une particule *ker* dans

Baesisceris 3221	cf. *Baesucci* 3251, 3522, *Baeso* 2733 *Baesella* (Sacage. Luchon. 79. 43).
Tannegisceris 3794	cf. *Tannegaldunis* 4040 *Tannegadinia* 3796
Tuscaseceris 2067	

Cf. *urkekere* sur l'inscription ibérique de Castellon (MLI. XXII).

peut-être un suffixe *ter* dans

Estiteri 2984
Dobiter 782 } Cf. *Doveus* BAH. 36. p. 383.
Doideri 5708, 5711, 5720 }
Arenterus MLI. p. CXXXIV.

une terminaison *tar* dans

Lesuridantaris 2900	Cf. *Lesuris*, fleuve, *Lesura*, montagne en Narbonnaise.
Urcestar 2067	Cf. *Urci*, ville de Bétique,

urke-kere à Castellon, *urke-ken* sur les monnaies (MLI. 116).

Cittar 5895, 5895.

Cf. *Ciltar*(*is*) (= keldererui) d'après l'interprétation d'un texte ibérique par le P. Fita (BAH. 25. p. 299).

Outre ces suffixes en *er*, *ar* avec intercalation de *k* ou *t*, on en a une série en *in*

-in	-odin :	*Simodim* 1837 (femme)
	-adin :	*Viseradin* 4450 (homme)
	-aunin :	*Uninaunin* 3302. Cf. *Uninit* 3352, 3302
		Sacedeiaunin BAH: 40. p. 87.
		Siceduninein MLI. p. 157.
		Galduriaunin 5922 (= 3356)
		Bastogaunin 6144
	-anim :	*Enupetanim* 739

On a des suffixes en gutturale :

-aic (1) *Castlosaic* 3294 (à Castulo) = de Castulo
Cf. *teucaecom* MLI. XLVI
reaicoi MLI. LVII

-ken, *-qoš*, *-qom* : Ces trois suffixes se rencontrent fréquemment sur les monnaies à légendes ibériques.
Tantôt les noms de tribus en sont affectés, tantôt pas (2).
Cf. *iltrcescen* MLI. 31 : *Ilergetes*. *untcescen* MLI. 6 : *Indiectes*, *aršescen* MLI 18 : *Ausa*, *htkšcen* : MLI. 34 : *Otogesa*, etc., etc.

Le suffixe *-qum* des ethniques si fréquents dans les inscriptions de la partie centrale de l'Espagne reproduit évidemment ces mêmes suffixes légèrement modifiés.

Il résulte de ce tableau que les Ibères paraissent avoir usé pour marquer les relations entre substantifs d'un

(1) Cf. MLI. p. CIII.

(2) Cf. Zobel de Zangroniz dans les Mon. Ak. Berl. 1881, p. 806 sqq. Fita. BAH. 25. p. 270 sqq.; Hübner MLI. p. LXX, LXXII.

système de particules tout à fait analogue à celui de l'euskara. C'est surtout dans les dérivés du nom de ville *Urci* que le mécanisme apparaît clairement. On voit ce nom affecté successivement de trois suffixes différents : *urke-ken*, *urke-kere*, *urkes-tar*, suffixes que l'on retrouve dans beaucoup d'autres noms ibères. Peut-on aller plus loin et comparer ces suffixes avec ceux de l'euskara ? Il est présumable que les diverses terminaisons en usage dans ces noms des inscriptions exprimant des rapports d'origine, forment des patronymiques ou des ethniques. Parmi les suffixes en usage aujourd'hui en basque pour ce genre de relations, on a tout d'abord la particule *-en* du génitif (resp. *-aren*, *-aken*) que l'on pourrait songer peut-être à retrouver dans les finales en *-in* des inscriptions (reip. *aun-in*, *ad-in*, etc.). Ceux-ci seraient alors des patronymiques,

Plus suggestif est le rapprochement entre les particules ethniques ibériques et celles de l'euskara. — L'origine s'exprime en basque par des suffixes en gutturales : *-ko* (génitif) : *Bayonako* (de Bayonne) ou en *r* tels que *ar* dans *Baigorriaar* (de Baigorry) (1) ou *-tar* dans *Bayonatar* (de Bayonne) (2). Ces suffixes rappellent remarquablement bien ceux que nous avons trouvés sur les inscriptions. Sans parler de ceux en gutturale dont l'identité est moins évidente bien que très plausible, on retrouve exactement le suffixe *-tar* avec sa signification dans *Urcestar* = homme d'*Urci* comme *Bayonatar* = (homme) de Bayonne et le suffixe *-ter* (cf. *Estéteri*, *Dobiter*, etc.) n'est apparemment qu'une autre forme de ce même suffixe. — Tout porte à croire qu'il en est de même pour *ker*. (Nous

(1) Cf. Rev. Ling. 1899, p 332.
(2) Rev. Ling. 1897. p. 117.

avons vu dans la déclinaison basque l'intercalation analogue de *k* et de *t* entre les substantifs et les terminaisons), que *urke-ker* signifie la même chose que *Urcestar* et que la légende *urke-ken* des monnaies dont le sens est certainement celui d'un ethnique *Baisisceris* signifie de même l'homme de *Baeisucci* avec un suffixe *-er*, analogue au *-ar* de *Baigoria-ar*.

(A suivre.) A. CARNOY.

PHILOSOPHY OF THE YOGĀCĀRA.

THE MĀDHYAMIKA AND THE YOGĀCĀRA.

The Indian Mahāyāna Buddhism, as far as it is known in China and Tibet, divides itself into two great schools, the Mādhyamika and the Yogācāra. Though a close investigation of the Chinese Sanskrit literature reveals the existence of some other doctrines than the above two, they seem not to have been recognised in India as distinct schools. For we notice in I-tsing's *Correspondence from the Southern Seas* that « Mahāyānism has no more than two kinds, one is the Mādhyamika and the other the Yogācāra. According to the Mādhyamika the *sāṁvṛta* (phenomenal) exists [sensually], but the *paramārtha* (transcendental) is *çūnya*, [that is, supersensual], and empty in its essence. According to the Yoga, the external [*viṣaya*] does not exist, but the inner [*vijñāna*] does, things having existence only in our inner senses (*vijñānāni*). (1) »

The Mādhyamika and the Yogācāra are generally contrasted, one as a system of negation or emptiness and the other as that of affirmation. The ultimate object of the Mādhyamika school is çūnyatā and that of the Yogācāra is *dharmalakṣaṇa* or *ālīyavijñāna*. Philosophically speaking, the former treats more of ontology and the latter chiefly of cosmogony or, better, psychology.

The founder of the Mādhyamika is commonly recognised to be Nāgārjuna, whose doctrine was ably supported and brilliantly

(1) See I-tsing, Takakusu, p. 15.

expounded by Āryadeva. The *Mādhyamika-Çāstra* (Nanjio, 1179) by Nāgārjuna, the *Çata-Çāstra* (N. 1188) and the *Dvādaçanikāya-Çāstra* (N. 1186) by Āryadeva, are the principal works of this school. The scriptural foundation of the Mādhyamika system is, according to the Chinese Buddhist scholars, the sūtras of the Prajñāpāramitā class.

The most prominent expounders of the Yogācāra school in India were Asanga and Vasubandhu. The following is a list of canonical and expository works belonging to this school and translated into Chinese in various periods :

(1) *Gaṇḍavyūha-Sūtra* (Nanjio, no. 87)
(2) *Sandhinirmocana-Sūtra* (Nanjio, no. 246)
(3) *Laṅkāvatara-Sūtra* (Nanjio, no. 175)
(4) *Yogācārabhūmi-Çāstra* (Nanjio, no. 1170)
(5) *Mahāyānasamparigraha-Çāstra* (Nanjio, no. 1247)
(6) *Abhidharmasamyuktasaṅgīti-Çāstra* (Nanjio, no. 1178)
(7) *An Exposition of the Sacred Doctrine* (Nanjio, no. 1177)
(8) *Madhyāntavibhāga-Çāstra* (Nanjio, no. 1248)
(9) *Vijñānamātrasiddhi-Çāstra* (Nanjio, no. 1197)

In China the Yogācāra is more generally known as the Dharmalakṣaṇa or Vijñānamātra sect.

The Ten Features of Excellence.

Before proceeding to explain the important tenets of the Yogācāra school, it may be found better to sketch first those points which the school has in common with Mahāyānism generally. For this purpose let me enumerate the ten essential characteristics of the Mahāyāna Buddhism as conceived by the leaders of this school (1), as they at the same time substantially point out the peculiarities of Mahāyānism in general.

The ten « features of excellence » are : 1) Mahāyānism excels in its conception of a fundamental reality or principle, from which starts a universe. (This refers to the conception of Ālīyavijñāna.) (2)

(1) The Mahāyānasamparigraha.

(2) This is one of the most essential doctrines of Yoga philosophy. [J'ai fait observer à M. T. Suzuki que la forme *ālīya* (= *ālaya*) m'était incon-

2) It excels in its interpretation of the object of knowledge, that is, of an external world which is dependent on the Ālīya. 3) It excels in its idealistic world-conception. 4) It excels in its method of discipline, whereby the Mahāyānist attains a realisation of the idealistic world-conception. (The discipline consists in the six pāramitās.) 5) It excels in its gradual ascension toward the summit of Bodhisattvahood. (The ascension is graded into ten stages, bhūmīs.) 6) It excels in its moral precepts, for it teaches the three Mahāyānaçīlas. 7) It excels in its wonderful power of meditation *(samādhi)*. 8) It excels in its attainment of transcendental knowledge *(prajñā)*. 9) It excels in its perfection of Nirvana called *apratiṣṭhitanirvāṇa* (Nirvana that has no abode.) 10) It excels in its realisation of Dharmakāya, by which the Mahāyānist purifies the Ālīya of all its ignorance and destroys all its evil propensities.

Of these ten « excellent features » that preëminently distinguish the Mahāyāna from the Hīnayāna as well as from all the Tīrthaka-systems, the following may fairly be considered the most essential teachings of the Yogācāra specifically. 1. The classification of knowledge into three forms instead of two as by the Mādhyamika : 2. The hypothesis of Ālīyavijñāna : 3. A new conception of Nirvana (1). Beside these, what is most noticeable in the Yogācāra philosophy is its decided tendency toward a psychological investigation and its laborious systematisation of the subject-matter.

Epistemology.

In Mahāyānism knowledge or world-view is ordinarily classified into two. The one may be designated relative knowledge, or conditional truth *(samvṛtisatya)*, or common-sense world-view ; and the other, absolute knowledge, or unconditional truth *(paramārthasatya)*, or philosophical world-view. While acknowledging this classification, however, the Yogācāra proposes its own method of

nue ; on verra ci-dessous p.   comment il croit pouvoir la justifier. — L. V. P.]

(1) This is not exactly peculiar to the Yogācāra, but its classification may be considered to be original with them.

dealing with the human understanding. According to the *Sandhinirmocana-Sūtra*, the three knowledges or world-views are Parikalpita-lakṣaṇa, Paratantra-lakṣaṇa, and Pariniṣpanna-lakṣaṇa.

Parikalpita-lakṣaṇa is a world-view based on a wrong assumption that takes falsehood for truth and superficiality for ultimate reality. This assumption does not penetrate into the essential nature of things, but erroneously recognises them as they appear to our senses. As far as our deceptive sensual perception goes, the objective world looks like an ultimate fact, fully confirming our common-sense materialistic world-view. This view, however, is not supported by a sound reasoning, for things are not in reality and in truth what they appear. Asanga finds similarity between this kind of knowledge and the well-known parallelism of the vision of a man who erroneously takes a piece of rope for a snake. Both are merely an uncoördinated and unconfirmed perception and are doomed to lead us to a fatal end.

By *Paratantra-lakṣaṇa* one recognises the relativity of all existence, depending on a combination of causes and conditions. By this knowledge we come to perceive that the phenomenal world is devoid of finality, that it will disappear as soon as its causes and conditions are dissociated, that there is nothing in this relative world which is not subject to ultimate dissolution, and that as things are thus transient and impermanent the belief in them is not conducive to the salvation of the soul. To refer to the rope-and-snake simile again, Paratantra-lakṣaṇa is compared to the knowledge, of which the man comes in possession after a closer inspection of the dreaded object, that the object is really a piece of rope and not a snake. The rope is composed of fibres and as such is not an ultimate reality. To sum up, Paratantralakṣaṇa recognises the unreality of particulars as such, and induces us to go further in order that we may finally come to something absolute and permanent.

Pariniṣpanna-lakṣaṇa is perfect knowledge. When we come to the perception of an ultimate reality which lurks behind the clouds of transient existences, our knowledge is said to have attained its perfection. For it is the comprehension of Paramārthasatya (supreme truth), or Bhūtatathatā (suchness), between these two

the idealistic Buddhism making no real distinction. Transcending all forms of reality and conditionality, the truth or Suchness pervades in the Dharmadhātu : it illuminates all sentient and non-sentient beings : it abides in the universality of things. To finish the analogy of rope and snake, the Pariniṣpanna is the knowledge by which we come to the final salvation as to the real nature of the rope. Tne rope is not by itself an ultimate reality, for its is made of flax or straw or cotton. There must be something beside, which makes up the *raison d'être* of the existence of the rope as well as its constituent, flax or straw, and the knowledge of which awakes us from the universal illusion veiling our light of intelligence. By the Pariniṣpanna we know that the world in which we live is not final, but it is a manifestation of a higher reality. To reach this final perfection of knowledge, says the Yogācāra, is the gist of all the teachings of Buddha.

Ālīya-vijñāna.

What most distinguishes the Yogācāra from the other Mahāyāna schools, is their conception of Ālīya-vijñāna as the ultimate reality, from which originate our experiences of multitudinous particulars. This is a very complicated notion, showing what a deep psychological insight they had and also how far they have been influenced by the Sāṁkhya philosophy. In the following pages I shall present the Yogācāra's view in a condensed form from Asanga's *Mahāyānasamparigraha-Çāstra.* Occasional references will be made to Vasubandhu's commentary on the same and also to his own work called *Vijñānamātra-Çāstra.*

The Ultimate Reality.

The *Mahāyānasamparigraha-Çāstra* opens with the proclamation that the text is based on the Mahāyāna sūtras and proceeds to enumerate ten « points of excellency » they have over the Hīnayāna. As seen above, the first point is the excellence of its conception of a fundamental reality. Now the Mahāyānists call this Alīyavijñāna (later Ālayavijñāna). It is declared by Buddha in the

Mahāyāna-Abhidharma (1) as « existing from eternity and forming the foundation of all dharmas, and without which neither the existence of all creations nor the attainment of Nirvāṇa is possible. This vijñāna supports and sustains everything, is a storage where all the germs of existence are stowed away : therefore it is called Ālīya. This I preach only to men of higher intellectual power. » Asaṅga comments on this and says : « It is called Ālīya, because all living beings and all defiled [i. e. particular] objects are therein secretly stored in the form of a seed, and also because this vijñāna, being secretly stored within all objects, is the *raison d'être* of their existence, and again because all sentient beings taking hold of this vijñāna imagine it to be their own ego. » He then quotes a stanza from the *Sandhinirmocana*, which reads :

« The vijñāna that bears and sustains is deep and subtle :
« The seeds of dharmas are eternally flowing [therein].
« To the vulgar I preach [this] not,
« [For] that thing is conceived by them as their ego. » (2)

This Vijñāna is also called Ādhāna, because it carries and supports all physical organs [of our being], becoming their substratum when they come to existence. Why ? If not carried and supported by this Vijñāna, all our physical organs would collapse, be lost and incapable of continuing activity. Again, the birth of a sentient being would have been impossible if this Vijñāna did not gather around itself the skandhas and thus call into being the six forms of creation. The reunion and resuscitation of the skandhas is only possible by the presence and support of this Vijñāna. Therefore, it is called the Ādhāna.

Citta and Manas.

Ālīyavijñāna is again called Citta or soul. Citta is to be distinguished from Manas, mind, as Buddha distinctly speaks of them

(1) This work was never translated into Chinese.

(2) In Vasubandhu's notes the prose part of the Sūtra explaining the gāthā is quoted. See also in the Sūtra the chap. treating of « Citta, Manas, and Vijñānāni. »

as two. Manas is essentially intelligence-will, and wrongfully reflecting on Citta imagines it to be the substratum of the ego-consciousness. Manas itself has nothing in it which suggests the existence of an ego behind its activities, if not for the presence of Citta, that is, Ālīyavijñāna. Manas performs a peculiar function in our intellectual field : it perceives an external world through the six vijñānas and at the same time reflects within itself. When it does the latter, it recognises there the presence of a vijñāna which persistently makes itself manifest to the Manas. And this is the chamber where lurks « absolute ignorance. » This is the storage where all the seeds of former karma are securely preserved waiting for favorable conditions to germinate.

Why not explicitly taught ?

One may ask here, Why did not the Tathāgata teach the existence of the Ālīya to Çrāvakas ? Asanga says : Because it is too subtle to be comprehended by them. They have no intelligence that enables them to acquire Sarvajñatā (all-knowledge) as Bodhisattvas : and again, adds Vasubandhu, they show no aspiration for a universal salvation of all beings, being contented with their own self-deliverance only.

But Buddha did not leave the Hīnayānists altogether ignorant of the fact of Ālīyavijñāna. For he gave them some hints on the subject in many places, not very clear for them possibly, but explicit enough for the Mahāyānists. For instance, we read, says Asanga, in the *Ekottara Āgama* to the effect that « To those people in the world who take delight in the Ālīya, long for the Ālīya, practise themselves in the Ālīya, cling to the Ālīya, the Tathāgata preaches the right Dharma to let them put an end to the Ālīya ». Here Buddha only hinted at the name of Ālīya, not revealing its true nature and significance.

In the Āgama of the Mahāsaṅghika the Vijñāna is known by the name of fundamental (mūla ?) Vijñāna, for it stands in relation to other vijñānas as the root does to the stem, branches, and leaves of a tree.

The Mahīçāsaka designated this by « That which transcends the mortal skandhas ». All things that are physical or mental are

necessarily subject to the cadence of birth and death. They never continue to exist eternally or act incessantly. But that which lies within these perishable phenomena and gathers in itself all the seeds, knows no interruption.

It is thus straight and flat « as the royal road ».... the way paved by Buddha toward the legitimate conception of the Ālīya ; only the Hīnayānists did not have an insight penetrating enough to look into the bottom of the matter.

Misrepresented by Other Schools.

This Vijñāna was altogether wrongfully interpreted by other schools of Buddhism than those already mentioned. Some thought that between Citta (Ālīya) and Manas there was no distinction to be made ; others, that the Tathāgata meant by Alīya, as when speaking of people taking delight in it, the clinging to worldliness ; others, again, that the Ālīya was our body consisting of the five skandhas, to which we are liable to cling as a final reality ; still others, that the Ālīya was the ātman, or pudgala, or kāya. But, as we have seen above, all these views are altogether inadequate and do not tally with the true doctrine of Buddha.

What is the Ālīya ?

The Ālīya is a magazine, the efficiency of which depends on the habit-energy (*hsi ch'i* in Chinese(1)) of all defiled (2) dharmas, and in which all the seeds are systematically stowed away. In one respect this vijñāna of all seeds is the actual reason whereby the birth of all defiled dharmas becomes possible, but in another respect its own efficiency depends on the habit-energy which is discharged by multitudinous defiled dharmas since beginningless time. In other words, the Ālīya is at once the cause and the effect of all possible phenomena in the universe.

(1) Giles 4087, 1064.

(2) « Defiled » does not mean immoral or unlawful, but particular, individual, conditional, relative, etc. Defiled dharmas are particular existences, or individual objects, or phenomena. But dharma in its broadest sense sometimes even implies the sense of karma and is equivalent for act or deed.

The habit-energy might be said to be a sort of subtle substance which is left behind by every object, or a sort of force which emanates from an act and is left behind when the act is finished. As the odour emitted by a flower remains even after its destruction, so every deed and every existence leaves something in its trail even after its departure. All the mental activities, good or evil, may be destroyed with the destruction of the mind itself, but this habit-energy remains and is invisibly stored in the Ālīya in the form of a seed.

The Ālīya is not a mere aggregation of all these latent seeds, but it keeps them according to definite laws. In one respect the Ālīya and the seeds are two separate things, but in another they are one. They act reciprocally. Their relation to each other is like that of the candle to the flame. It may also be likened to a bundle (kalāpa) of reeds or sticks, which stands together in a definite form.

Two Forms of Activity.

The activity (1) of the Ālīya may be said to exhibit two forms, philosophical and moral. The first is called by Asaṅga the activity that differentiates itself; the second, the activity that distinguishes between the desirable and the undesirable. By the philosophical activity, so called, heterogeneity of particular dharmas is unfolded out of the essentially one Ālīya, where the multitudinous seeds are merged together. By the moral activity it is meant that from the Ālīya there issue forth three dharmas : desire (kleça), act (karma), and its effect. Original desire which is harboured in the Ālīya is the impetus, by dint of which all deeds characterised sometimes as desirable, sometimes as undesirable, and sometimes as indifferent are produced.

The Sāṁkhya philosophy does not know the first activity of the Ālīya as it considers Prakṛti the cause of birth and death. Nor does the Lokāyatika, as it does not adhere to the doctrine of former

(1) The original Chinese for activity is *yüan shēng* (Giles, 13737, 9865), condition-generation. It is the generating activity of the Ālīya which is manifested when its conditions are matured. The Ālīya, as it stands by itself, is absolutely neutral and indifferent to action.

deeds. Nor does the Vaiçeṣika, as it does not adhere to the Ātman with eight virtues. Some adhere to the theory of the manifestation of Īçvara. Some contend that there is no suchthing as a first cause.

Those who fail to appreciate the second activity of Ālīyavijñāna imagine that there is really a substance called ego, there is really a sufferer who suffers the result of his deeds. They thus fail to perceive the true significance of the Twelve Chains of Dependence proceeding from the Ālīya.

The ignorant are like those blind men who fervently discuss what the real elephant looks like (1).

The Ālīya as the Storage of Seeds.

Now there are several reasons why the Ālīya is to be called the storage of all seeds and why it is subject to the « infection » of all dharmas and karmas.

1) The Ālīya is not a permanently fixed substance : it is not an absolutely rigid, inflexible reality, which is incapable of change and modification. On the contrary, it is nothing but a series or locus of constant transformations. It waxes and wanes, it comes and departs, it rises above the horizon and sinks in the abyss. It is an eternal moving, it is a succession of events. For otherwise the Ālīya could not be more than a dead corpse.

2) It is thus subject to the law of causation. Here is a cause and there must be its effect. Now is a movement and there must be its result. Whatever is done by the Ālīya, it is not outside of the pale of universal causation.

3) As there is a time for all seeds to stop germinating because of their old age or of their decay, so there is an occasion for the Ālīya to perish and lose all its efficiency. This is the time when Vajracitta (Diamond-Heart) replaces Ālīyavijñāna. Then the latter ceases to be a storage which furnishes an inexhaustible supply to the nourishment of our egoistic prejudices. Its original function of accumulation and transformation is still in full force, but it is no more the source of ignorance and egoism, and is now known as Ādhāna, which holds only the seeds of immaculate karma.

(1) Andhagajanyāya.

4) The Ālīya does not fail to be the cause of reproduction after it has taken in a seed. That is, when it is infected with the result of a karma, it will definitely reproduce it, as soon as it comes under favorable circumstances.

5) The Ālīya waits to be efficient till different causes are differently matured. One cause is not capable of becoming the cause of all different effects.

6) The Ālīya reproduces the original dharmas whose seeds have been conceived by it. A cause bears its own fruit and no other's. The Ālīya gives out only what was given to it.

For these reasons the Ālīya is well qualified to be called the Vijñāna of Seeds.

The Infection of the Ālīya.

1) Only those things that are stationary or definite in their successive movements are liable to be infected, or « perfumed », as expressed by the Yogācāra. Therefore, the wind cannot be made to remain perfumed : it is in too constant movement in all directions to be so affected.

2) Things are infected (or 'perfumed') only when they are neutral, that is, when they do not have an odor of their own. Therefore, highly scented objects such as onions or musk or incense are not liable to be affected by other odors.

3) There are things whose very nature refuses to be perfumed, for instance, stones and metals.

4) To make the perfuming process effective, the perfuming and the perfumed must agree. By this it is meant that they must be identical in their nature and activity and substance.

From these considerations it becomes evident that : 1) the Ālīya is definite and stationary as far as its formal aspect is concerned, 2) but it is indeterminate in its character, 3) there is a possibility in it which makes it susceptible to outer influences, 4) and finally it is liable to be affected by the karma of the same personality in whom it resides. (That is to say, an Ālīya is infected only by its own karma.)

* * *

Asaṅga now proceeds to establish the reasons why the hypothesis of Ālīyavijñāna is necessary, and points out that if we did not allow its existence, our impulses, passions, and deeds, whether moral or immoral or neutral, would be impossible, our reincarnation could not be effected, our world of particulars as they present themselves to our vijñānas would not exist, and finally, our attainment of Nirvāṇa and enlightenment would be an idle talk. He also insists that in the Samādhi where all mental operation is said to vanish, the Ālīya alone must be rationally considered to continue existing.

The Ālīya's Relation to Manas.

To thoroughly understand the significance of the Ālīya, we must know its relation to Manas, by virtue of which alone it becomes efficient and productive. The Yogācāra admits the existence of three forces or factors or causes in our subjective realm, through their cooperation the universe being considered to make a start. The first is the Ālīya or Citta or Hṛdaya : the second is Manas : and the last is the six vijñānas or senses. Manas is what we ordinarily understand by mind or consciousness, and the six senses are seeing, hearing, smelling, tasting, touching, and thinking (*manovijñāna*).

The difference between the sixth sense, Manovijñāna, and Manas (consciousness) is more fundamental, according to the Buddhists, than modern psychologists think. Manovijñāna, properly speaking, is the mind and does all kinds of mental operation such as memory, judgment, imagination, desire, decision, willing, etc. But all these functions performed by Manovijñāna are superficial when compared to the work of Manas, for the latter is the deeply seated consciousness in the soul, which ignorantly clings to the ego-conception and to the reality of an external world. Manas in a sense is the Will of Schopenhauer, and constantly asserts itself influencing or infecting, as the Yogācāra says, the whole fabrication of mental activities.

Philosophically, therefore, Manas is to be distinguished sharply from Manovijñāna, the sense whose « base » is on Manas. If the work performed by Manovijñāna is not refered to Manas, that is,

if all the mental activities are not attended by the unity of consciousness, they will certainly lack coördination and the entire individuality will collapse. The consciousness. « It is I that think or do this and that » is ascribed by the Mahāyānists to the presence of Manas. Manas then is made the author of this self-consciousness as it ignorantly interprets the significance of the Ālīya. Manas constantly reflecting on the Ālīya thinks that the latter is the real self, simple, and absolute, and weaving the net of all mental operations.

The Ālīya itself is wholly innocent of all this operative illusion on the part of Manas. It supplies, so to speak, the vital energy to our mental activities and makes the entire system go : and when this work leaves the « habit-energy » behind and infects the seeds stowed away in the Ālīya in its former lives, the latter mechanically reproduces according to its definite laws, all the while, however, being devoid of any consciousness. But there takes place the intrusion of Manas, and the consciousness looms up suddenly above the horizon with its assertion and clinging.

Manas, however, is not blind will. It is rather intelligent will, for it is capable of enlightenment. It is due to its ignorance only that it tenaciously clings to the conception of ego and contaminates the whole mentation with its onerous prejudices. As soon as it realises the full import of the Ālīya, it is denuded of its egoistic prejudices and opens the way to Nirvāṇa. Manas, therefore, is the pivot on which turn our spiritual deliverance and subjective ignorance. The six senses and the Ālīya are Manas's neutral or innocent fellow-workers, or even its subordinate officers who become infected, sweetly or odiously, according to the attitude assumed by their ever-vigilant master. In passing we may remark here that the Sāṁkhya philosophy has played a strong influence on the development of the Yogācāra system.

Açvaghoṣa's Ālīyavijñāna.

We can now see how different is Açvaghoṣa's conception of the Ālīya as expounded in his *Awakening of Faith in The Mahāyāna.* His Ālīya which is more generally known among the Chinese

Buddhist scholars as *Tathāgata-garbha*, is a sort of world-soul from which evolves this universe of particular objects, while that of the Yogācāra is an individual soul, so to speak, in which all the karma-seeds infected through the agency of that particular being are registered. The former is ontological and comparatively simple in its constitution, being a form of Suchness, though full of possibilities : while the latter is individual and psychological and is heavily laden as it were with all the seeds formerly sown, but in itself indifferent tho their development, somewhat like Sāṁkhya Prakṛti. The Tathāgata-garbha is a stage in the evolution of Bhūtatathatā. In its apparently simple organisation there are all the possibilities of the most complex system known as a universe.

Nirvāṇa.

The Yogācāra conception of Nirvāṇa is not characteristically different from that of other Buddhist schools, but as it is not very well known among European scholars of Mahāyāna Buddhism and also as it is expounded generally in a special treatise belonging to the Yogācāra, it may not be altogether out of place to lightly touch upon the subject here.

Its Four Forms.

According to Vasubandhu (*Commentary on Asanga's Mahāyānasamparigraha-çāstra*), there are four forms of Nirvāṇa : 1. Nirvāṇa in its purest original identical form ; 2. Nirvāṇa that leaves something behind ; 3. Nirvāṇa that leaves nothing behind ; 4. Nirvāṇa that has no abode.

In this classification it is evident that the term Nirvāṇa is not used in the sense of final beatitude, merely a blissful state of mind after liberation from egoism. In Mahāyānism Nirvāṇa seems to have acquired quite a different significance at least from the commonly understood sense of Hīnayānism. The first Nirvāṇa, that is, Nirvāṇa in its purest original, self-identical form, is nothing but synonym of Bhūtatathatā or Suchness which is considered by all Mahāyānists to be inherent in all beings, though in most minds it is found eclipsed by their subjective ignorance. In

this sense Nirvāṇa is not a state of mind but a quality inherent in it.

The second Nirvāṇa that leaves something behind is a state of Suchness which though liberated from the bondage of desire (1) is still under the ban of karma. It is the Nirvāṇa attainable by the Çrāvakas in their lifetime. When they are Arhats they no more cherish any egoistic desires and impulses, but they are yet susceptible to the suffering of birth and death, for their mortal material existence is the result of their former karma which cannot be extinguished until its due course has been run.

The third Nirvāṇa in which nothing remains is a state of Suchness released from the suffering of birth and death, that is, at the time of material extinction. With our egoistic desires and impulses exterminated and with our corporeal being brought to its natural end, we are said to be entering into eternal Nirvāṇa, in which nothing leaves its trace that is likely to entangle us again in the whirlpool of transmigration. According to the Mahāyānists, this is supposed to be the goal of the Hīnayānists.

The last Nirvāṇa that knows no dwelling is a state of Suchness obtained by the extermination of the bondage of intellect. And it is claimed by the Mahāyānists that this is the Nirvāṇa sought by all their pious followers. At this stage of enlightenment there are awakened in the soul of a Mahāyānist infinite wisdom and infinite love. By the wisdom that transcends the limitations of birth and death, he does not cling to the vicissitudes of the world. By the love that is free from the dualism of love and hate, he does not « dwell » in the beatitude of Nirvāṇa. On the contrary, he mixes himself among the masses, lives the life of an average man, subjects himself to the law of a material world. But in his innermost he is rid of all egoistic impulses and desires, and his infinite love

(1) Two hindrances (āvaraṇa) are recognised by the Mahāyānists, which lie in the way to final salvation : hindrance of desire and hindrance of intellect. The first is moral and comes from egoism, while the second is philosophical and the outcome of limited knowledge. The first hindrance is destroyed when our instinctively egoistic desires are subdued. The second is removed when we acquire all-knowledge (*sarvajñatva*) which belongs to Bodhisattvahood.

devises for his fellow-creatures every means of salvation and enlightenment, for he is not content with his own spiritual bliss.

By the attainment of this final Nirvāṇa the Ālīya is no more a storage of defiled seeds, for it has been deprived of all the causes and conditions which made this accumulation possible. Manas no more wrongfully reflects on the Ālīya to take it for the ego. The six senses are no more contaminated with ignorance and egoism. The Ālīya at this stage is called Dharmakāya (1).

* * *

There are many other things in the Yogācāra as well as in Mahāyānism in general, which ought to be made accessible to occidental public or at least to the students of Buddhism. But the time seems not to have come yet for this kind of work, and I have to be contented with the above brief and therefore necessarily imperfect exposition of the Yogācāra system.

Lasalle, Ill. U. S. A. D. Teitaro Suzuki.

Note Additionnelle.

The Chinese equivalent for *Ālīya* is *a-li-ya* (2) and that for *Ālaya* is *a-lai-ya* (3). The entire Chinese translation of the Buddhist documents beginning with the *Sūtra of Fourty-two Sections* by Mo T'ēng (69 A. D.) is commonly divided into two classes, old and new, and the dividing line is placed at the time of Hsüan Ts'ang when he came back to China with many Sanskrit Sūtras and Çāstras (649 A. D.). In all the Chinese texts before him *a-li-ya* was uniformly used by such translators as Kumārajīva, Para-

(1) I am tempted in this connection to enter on a so far not yet quite explored field of Buddhism, which concerns itself with the question of Dharmakāya and Bhūtatathatā. But this being impossible in a limited space I have to wait for another occasion.

(2) Giles, 1, 6942, 12832.

(3) 1, 6699, 12832.

mārtha, etc. It was Hsüan Ts'ang who reformed the old system of translation and tried to reproduce the original as accurate and faithful as the Chinese language permitted, though this considerably injured classical purity and made the translation read altogether like a foreign language unintelligible to the uninitiated. Then *a-li-ya* came to be replaced by *a-lai-ya*. According to Pao Ts'ang, the most noted Chinese commentator of Açvaghosa's *Awakening of Faith*, who was well versed in Sanskrit and helped the Hindu translators in their great work which was done in the seventh and eighth century A. D., « *A-lai-ya* or *a-li-ya vijñāna* is a local dialect of Sanskrit. Paramārtha literally translated it by *wu mo shih* (1) (not-hidden vijñāna) while Hsüan Ts'ang according to the sense rendered it by *ts'ang shih* (2) (storing vijñāna). *Ts'ang shih* here means *shē ts'ang* (3) (that is containing, embodying, comprehending, embracing, etc.), and *wu mo* means *pu shih* (4) (that is, not losing, not letting go, etc.). Though the characters are different, the sense is the same ».

A commentator on the *Vairocana Sūtra*, whose date I am unable at present, to ascertain, understands *a-lai-ya* in the sense of store containing things within. Literally it is a chamber or room. All the skandhas are produced here and vanish here. It is the nestling place of all the skandhas.

What we can conclude from these various interpretations of the term, is that the original Sanskrit or Prakrit was either *ālīya* or *alīya* or *ālaya*.

---

(1) 12753, 8016, 9928.
(2) 11601, 9928.
(3) 9806, 11601.
(4) 9456, 9951.

MÉLANGES.

Le Premier Livre imprimé dans l'Inde.

In searching for information on early Tamil printed books, I came across a reference to this article — comprising the paragraph and letter, reprinted from *The Argus* — which appeared in your valuable journal (nouvelle série. — Vol. II., p. 117., *et seq.)*. I have read this paper with very great interest ; but I noticed certain inaccuracies which, in the interests of bibliography, you, and the writers concerned, will perhaps allow me to endeavour to rectify.

The writer of the paragraph comes to the conclusion « that the date of the printing of the first book is pretty certain ». He bases this statement on the following quotation from Sir William Hunter's « Imperial Gazetteer of India », (Vol. IV., p. 12.) : « In 1577, the Society of Jesus published at Cochin the first book printed in India » : also on certain extracts from the works of Paulinus a S. Bartholomaeo. But, as a matter of fact, the earliest known printing in India was done at Goa some twenty years earlier. The date given (1577) is that of the first known book printed in the so called Malabar-Tamil (Malayalam ?) characters ; and here we undoubtedly have the source of the error.

Bishop Medlycott, too, has in his letter, fallen into error. The words « fundindo os caracteres da lingua Tamul », taken from Father Francis de Sousa's « Oriente Conquistado » (Part II., p. 179.) refer to the type cut by John de Faria — not to the type used for the vocabulary printed at Ambalacata (1).

(1) An excellent account of this vocabulary appears in an article by Professor Julien Vinson in the *Revue de Linguistique* (Tom. XXXV., p. 265., *et seq.*), entitled « Les Anciens Missionnaires Jésuites ».

From the numerous misstatements that have appeared, it would seem desirable that the subject should be cleared up ; and, as a step in this direction, the following excerpts from the works of various authorities may be of use.

J. Gerson da Cunha in an able article on « Materials for the History of Oriental Studies amongst the Portuguese », which appeared in *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Florence, 1880., states :

> « The exact date of the introduction of the press into Goa is unknown ; most probably about the time the College of St. Paul was built, where it was established. The first work printed there seems to be *Tractado* or *Cathecismo da Doutrina Christã*. Goa, 1557, ascribed to St. Francis Xavier. This was soon followed by numerous religious tracts, catechisms, translations of the Bible, grammars, vocabularies, etc. Though few specimens of these works have been preserved, there is ample evidence of a large number of works, and some of considerable size, having been printed. The earlier of these works were printed by three celebrated men of the time — João de Endem, João Quiuquenio de Campania, and De Bustamante ». (Vol. II., p. 186.)

* * *

> « The early Portuguese missionaries had no conventional rules or system based on the phonetic value of letters for the application of their alphabet to the Eastern vernaculars. Each writer interpreted the sound by his own mode of transcription, giving thus rise to a confused and capricious system of romanization.... The Portuguese did not, however, remain content with so unsatisfactory an arrangement, and began soon to cut Indian types ». (Vol. II., p. 188.)

Continuing, this writer, gives some particulars of the types cut by John de Faria and John Gonsalves.

Whitehouse, in his « Lingerings of Light in a Dark Land » (p. 154.) quotes Abraham Ecchelensis as saying (1628) :

> « I have seen divers books, printed with the Portuguese characters, in the Malabar language for the instruction of the Paruas ».

This quotation I am unable to verify, as no copy of the work exists in the British Museum Library.

Thus it is perfectly clear that vernacular books in Roman cha racters were printed prior to 1577.

Paulinus tells us that he obtained the information given in his Latin works, on the subject of the early Indian types, from Sousa, who had derived it from manuscripts (not now extant) at Goa, in the 17th century. Referring to Sousa « Oriente Conquistado », he says, under the year 1577 (Part II, p. 110.) :

> « Tratàmos logo de publicar hum Catecismo na lingua Malavar, & o Irmaõ Joaõ Gonçalves Hespanhol formou os caracteres com que se imprimio. Este foy o primeiro livro impresso, que a India vio nacer na sua propria terra ».

Further on (Part II., p. 256.), speaking of John de Faria, this authority informs us :

> « Do anno de 1578. naô tenho noticia de outra cousa digna de memoria, senaô da rara habilidade do Padre Joaõ de Faria, o primeiro que abrio, & fundio os caracteres da lingua Tamul na costa da Pescaria, com os quaes se imprimio este anno o Flos Sanctorum, a doutrina Christâa, hû copioso confessionario, & outros livros ».

Paulinus in an Italian work of a later date, « Viaggio alle Indie Orientali », states that the type made by John Gonsalves was moveable wood-type ; but he gives no authority for this statement :

> « Il primo libro stampato con caratteri e forme mobili di legno fu la *Dottrina Christiana* di *Giovanni Gonsalvez* laico della C. di G., che formò il primo, quanto sappio io, i caratteri *Tamulesi* nel 1577. » (p. 346.)

Two early Malabar-Tamil works are mentioned by Sartorius in

his Diary for 1732, « Notices of Madras and Cuddalore in the last Century », London, 1858 :

> « The Malabar Catechist showed us a transcript of a Malabar book entitled Christiano Wanakkam, Christian Worship printed in 1579 at Cochin, in the « College of the Mother of God », for the use of the Christians on the Pearl-fishery Coast. And so, no doubt was another Malabar book which we have seen in the possession of a Romish Christian at Tranquebar, of which the title is : Doctrina Christam », *etc.*

Fuller particulars of this second work ave given in Backer's « Bibliothèque de la Compagnie de Jésus », Bruxelles, 1890, *etc.* (Vol. IX., col. 472.) :

> « Doctrina Christaâ, a maneyra de Dialogo : feyta em Portugal pello padre Marcos Jorge da Companhia de Jesu : Trasladada em lingua Malavar Tamul, pello padre Anrique Anriquez da mesma Cõpanhia. Impressa cõ approuação do Ordinario, e Inquisidor, e cõ licença do Superior, Em Cochim, no Collegio da Madre de Deos, aos quatorze de Nouẽbro, do Anno de M. D. LXXIX. 12°, ff. 60 ».

Perhaps some of your readers can throw further light on this interesting subject.

I am, Sir,
Yours faithfully :
JAMES SOUTHWOOD.
(Of the Department of Oriental Printed Books and Mss., British Museum, London.)

COMPTES RENDUS.

Notes de mythologie syrienne, par René Dussaud. In-8° de 68 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1903.

Ces pages ne visent apparemment qu'à nous donner une première partie de ce que leur titre général annonce ; elles traitent uniquement des *Symboles et simulacres du dieu solaire.* L'auteur y étudie notamment la valeur symbolique, par rapport au dieu en question, de l'aigle, du disque ailé, du disque combiné avec le croissant ; il nous montre, dans Azizos et Monimos, deux parèdres de la même divinité ; il considère ensuite successivement les représentations d'Hélios psychopompe, le quadrige et le char solaires, le dieu solaire cavalier, les dieux solaires de Palmyre.

Mais le chapitre le plus détaillé et sans doute le plus intéressant est celui qui a pour objet le grand dieu solaire de Ba'albeck, le *Jupiter Heliopolitanus*, dont Macrobe nous a laissé une description remarquable et que nous connaissons d'ailleurs par de nombreux monuments. M. Dussaud passe en revue à ce propos plus d'une vingtaine de pièces antiques, soit bas-reliefs, soit statuettes et cippes, soit monnaies, soit pierres gravées. Sa conclusion, basée sur une minutieuse analyse, n'est pas favorable à l'origine égyptienne du dieu, affirmée par Macrobe et communément admise sur son témoignage. Aucun des éléments principaux qui entrent dans la représentation figurée de la fameuse idole d'Héliopolis, à l'époque gréco-romaine, n'appartient en propre à l'Egypte. En revanche, l'ensemble des indications fournies par l'archéologie permet de reconnaître dans Jupiter Héliopolitain un mélange des attributs de Hadad-Rammân avec ceux d'Hélios. Quoi qu'on en ait dit, il n'y eut anciennement aucun rapport de culte ni aucun rapport de genèse onomastique entre l'Héliopolis de Syrie et l'Héliopolis d'Egypte. Il faudrait donc croire tout simplement à une hellénisation de l'antique divinité araméenne et syrienne, probablement sous l'influence des Séleucides. M. Dussaud a su rendre cette conjecture très plausible.

Une autre hypothèse proposée par lui et rattachée à l'examen du Malakbel-Hélios de Palmyre, celle d' « un lien indiscutable entre Hermès criophore et le Bon Pasteur » des monuments chrétiens, appelle nécessairement quelques remarques. Entendue de la forme représentative, de

l'aspect extérieur du personnage principal qui figure dans les deux cas, elle n'est pas dépourvue de vraisemblance ; mais je ne vois aucune raison de ne point limiter « l'identité », si identité il y a, « au type plastique ». Dire que « les fonctions de psychopompe remplies par Malakbel et les dieux solaires syriens sont identiques à celles du Bon Pasteur », c'est, me parait-il, oublier que ces dernières ont été décrites, on pourrait dire formellement définies dans la parabole très connue du Nouveau Testament. Les textes sont si clairs et si précis, l'iconographie chrétienne en est la traduction si exacte, si visiblement adaptée aux différentes phases de la scène évangélique, que le sens des symboles et son origine s'imposent avec la clarté de l'évidence. Dans ces conditions, non seulement il est inutile, mais il serait contraire à toutes les règles de l'induction scientifique de recourir à une explication conjecturale, fondée sur des rapprochements plus ou moins vagues et sur des coïncidences fortuites.

J. Forget.

* * *

Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne, par René Dussaud, avec la collaboration de Frédéric Macler. Avec 1 itinéraire, 30 planches et 5 figures. (Extrait des *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, t. X). In-8° de 335 pages. Paris, Leroux, 1903.

On se souvient du *Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-Drûz*, paru en 1901. Il faisait le plus grand honneur à ses deux auteurs et ne pouvait manquer de trouver bon accueil dans le monde de l'orientalisme, car il doublait le nombre des inscriptions safaïtiques publiées jusqu'alors. Aussi bien ses résultats scientifiques ne se sont guère fait attendre. Au nombre des meilleurs il faut placer la connaissance désormais complète de l'alphabet safaïtique. Des vingt-huit lettres dont cet alphabet se compose, seize avaient été déterminées par M. Joseph Halévy ; Prætorius en ajouta cinq, et Enno Littmann parvint à identifier les sept autres. Pour conduire à bien ce travail méritoire, Littmann eut à sa disposition, en dehors des textes déjà connus et des 135 inscriptions copiées par lui, les 412 textes relevés dans le *Voyage archéologique au Ṣafâ.*

Le nouveau volume de MM. R. Dussaud et F. Macler les met, comme chercheurs et pourvoyeurs de cette branche de l'érudition sémitique, absolument hors de pair. C'est, en effet, 904 inscriptions inéditesq u'ils nous livrent cette fois, et elles sont, comme les précédentes, reproduites tant en fac-similés qu'en transcriptions hébraïques, avec accompagnement de notes explicatives. Il est facile, après cela, de mesurer la part prépondérante qui revient aux deux explorateurs français dans l'actif total de cette épigraphie, qui comporte aujourd'hui environ dix-huit cents textes. Sans doute les grafitti ici réunis sont, pour la monotonie et la sécheresse du contenu, semblables à tous leurs congénères : ils fournissent surtout

des noms propres. Mais cet inconvénient est fort atténué par la multitude et la variété qu'ils en fournissent. D'ailleurs, ces noms propres se présentent presque toujours sous la forme de surnoms qui se laissent facilement comprendre, et ils renferment en somme les éléments d'un vocabulaire assez étendu. Parfois même, comme il arrive fréquemment en sabéen, le nom propre est une forme verbale intacte. Très souvent aussi, il est partiellement constitué par le nom d'un dieu. Il en résulte que les inscriptions safaïtiques sont des plus précieuses pour l'étude des cultes antéislamiques, sur lesquels la littérature arabe est si avare de renseignements. On y retrouve la liste complète des divinités jadis en honneur dans le Ṣafâ : ha-Lât, ha-Lâh, Reḍou ou Rouḍâ, Beʿel-Samîn, Chaiʿha-qaum, Gad-ʿAwîdh et Yathîʿ. Ainsi, le panthéon que les textes nous révèlent est tout d'abord composé de divinités arabes, puis, pour une moindre part, de divinités empruntées aux peuples syriens.

Une autre conclusion, purement exégétique celle-ci, mérite d'être notée. On sait que toutes ou presque toutes les inscriptions safaïtiques commencent uniformément par un *lamed*. MM. R. Dussaud et F. Macler défendent solidement, contre les objections de M. Clermont-Ganneau et de Littmann, l'interprétation qui y voit un *lamed auctoris* plutôt qu'un *lamed d'appartenance*. La raison qu'ils font valoir, c'est que pour une particularité qui se représente partout il faut trouver un sens qui s'adapte à tous les cas ; or, seul, le *lamed auctoris* remplit cette condition, parce qu'il s'entend, non d'un objet extérieur, d'une chose possédée, mais des mots ou de l'image qu'il accompagne. Même lorsqu'il figure à côté de la représentation d'un cheval, d'un chameau, etc., il ne vise que la représentation, à l'exclusion de l'objet représenté ; sa signification revient à ceci : par un tel ces mots ont été gravés, ce dessin a été tracé.

Ce ne sont là que quelques minces échantillons des constatations ou conjectures utiles que cette riche collection épigraphique suggérera aux spécialistes. Sa valeur est ici rehaussée et son usage facilité par l'adjonction d'un « glossaire safaïtique et index des noms propres ». L'annexe lexicographique est très compréhensive : elle ne se rapporte pas seulement aux inscriptions de ce volume, mais à toutes les inscriptions safaïtiques publiées jusqu'ici, et elle comporte, pour chaque article, des références précises aux ouvrages de Wetzstein, de M. de Vogüé, de Littmann, ainsi qu'au *Voyage archéologique au Ṣafâ*. Elle est elle-même suivie d'une table de concordance pour les inscriptions dont il existe plusieurs copies.

Le premier chapitre de ce volume, le seul dont j'ai parlé jusqu'à présent, l'emporte de loin sur ceux qui le suivent, soit par son étendue, soit par la portée des résultats auxquels il peut conduire. Toutefois il y aurait erreur et injustice à le considérer comme seul digne de fixer l'attention des orientalistes. Les trois autres sont aussi d'un haut intérêt. Ils reproduisent, chacun avec explication de détail et glossaire onomastique approprié, le deuxième, 180 « inscriptions grecques et latines », le troisième,

19 « inscriptions nabatéennes et une inscription nabatéo-arabe », le quatrième enfin, 33 « inscriptions arabes ». Cette dernière série, en particulier, témoigne de la part des auteurs une parfaite compétence et une grande sûreté de déchiffrement. On aurait donc tort de s'en défier *à priori*, d'après une impression qu'on garderait peut-être du *Voyage archéologique au Ṣafâ*. Ici, deux inscriptions arabes seulement avaient été relevées et interprétées rapidement, comme en passant. De là vient sans doute qu'au moins une erreur manifeste de lecture avait échappé aux deux collaborateurs. Le présent travail atteste, je ne dirai pas qu'ils ont fait des progrès dans cette partie, mais du moins qu'ils lui ont consacré la même force d'attention soutenue et pénétrante qu'à toutes les autres.

Je me reprocherais de ne pas mentionner tout spécialement l'inscription nabatéo-arabe d'*En-Nemâra*, qui constitue à elle seule une trouvaille scientifique remarquable. C'est un peu à l'est de Nemâra, jadis poste fortifié de l'empire romain, et sur le linteau de basalte d'un tombeau en ruine, qu'elle a été découverte. Sa lecture a déjà occupé, outre ses heureux dénicheurs, des savants tels que M. J. Halévy et M. Clermont-Ganneau. L'illustre professeur du Collège de France a eu le mérite d'y reconnaître, sous un vêtement nabatéen, cinq lignes d'arabe classique, avec mélange de quelques vocables araméens, et d'en fournir ainsi la clef. On put dès lors se rendre compte de sa portée tant historique que philologique. Au point de vue de l'histoire politique, elle nous montre un des facteurs utilisés, au IVe siècle, par les Romains, pour la défense de leurs frontières orientales. Sur les confins de la Syrie, en avant du rideau constitué par un système de fortins plus ou moins reliés entre eux, quelques tribus arabes étaient chargées de la police du désert. Elles s'en acquittaient avec zèle, puisque notre inscription nous montre un de leurs chefs, Imrou'lqais, fils de ʿAmr, qui meurt en 328, ayant reçu de Rome le titre de « roi de tous les Arabes » et le droit au diadème.

D'autre part, le sémitisant est assez surpris de rencontrer, déjà trois cents ans avant Mahomet, un texte rédigé, à peu de chose près, en pur arabe classique. Des données relativement nouvelles sur la genèse de l'écriture arabe sont ainsi confirmées et complétées. Les deux plus anciens textes arabes connus jusqu'ici étaient l'inscription grecque-arabe de Harran, de l'an 568 de notre ère, et la trilingue grecque-syriaque-arabe de Zebed, datée de l'an 512. Dès 1864 et 1865, M. de Vogüé fixait les grandes lignes de l'évolution de l'écriture araméenne depuis les formes du phénicien archaïque jusqu'à celles de l'estranghelo et du coufique. On avait toujours cru les caractères coufiques d'origine postérieure à l'islamisme. Il établit le contraire. D'après ses constatations et déductions, l'écriture coufique, que l'inscription de Zebed fait remonter jusqu'en 512, était « le produit d'une déformation graduelle et cursive des formes nabatéennes, hâtée et consacrée par un système de ligatures dont nous voyons les premières applications dans les textes de Palmyre et du Haouran. Cette défor-

mation était déjà presque complète quand furent tracées les dernières inscriptions du Sinaï. » L'inscription de Nemâra, conçue en arabe et écrite en nabatéen, un nabatéen cursif et voisin des dernières inscriptions sinaïtiques, apporte en faveur de cette conception un nouvel argument parfaitement démonstratif.

Ajoutons enfin que la même inscription révèle un fait graphique assez remarquable : l'origine nabatéenne du *lâm-alif*. Ce signe se lit très nettement dans la partie arabe du trilingue de Zebed, au mot الالاه. Le texte de Nemâra, au mot الاسدين, montre que le *lâm-alif* arabe est constitué par un *lamed* posé sur un *alef* nabatéen.

Avais-je tort d'affirmer que l'inscription de Nemâra est à elle seule une trouvaille de prix ? J. FORGET.

* * *

L'Imprimerie Catholique de Beyrouth et son œuvre en Orient (1853-1903). In 8° de 144 pages. Bruxelles, Polleunis et Ceuterick, 1903.

Elle a sujet d'être fière de son passé, l'Imprimerie catholique de Beyrouth. Les cinquante années d'existence qu'elle compte aujourd'hui ont été utilement remplies et exceptionnellement fécondes. Cette notice, qui les résume, est intéressante à plus d'un titre et très instructive ; mais elle est surtout remarquable, parce qu'elle fournit une preuve sans réplique de l'influence autant civilisatrice que religieuse que peuvent exercer les missions et les missionnaires chrétiens.

Je ne parlerai pas du charme que répand sur ce simple exposé, pour ceux qui ont eu, un jour, le bonheur de les entrevoir, l'évocation de quelques figures profondément sympathiques, de quelques religieux unissant à la modestie et à l'abnégation professionnelles l'esprit le plus largement entreprenant, le plus hardiment initiateur : tels le Frère Tallon, le F. Elias, le Père Cuche, le P. Fiorovitch, le P. Abougit, le P. Rodet, — tous disparus maintenant ! — et tant d'autres, encore vivants, encore travaillants, qui, soit comme directeurs du matériel ou des ouvriers et employés de l'Imprimerie, soit comme éditeurs, soit comme écrivains, ont concouru ou concourent à la fondation et à la prospérité de l'établissement. Mais, à ne considérer que les faits, même en s'abstrayant de tout souvenir personnel, comment refuser son admiration à ces pionniers qui, en peu de temps, avec de faibles ressources, dans un milieu nullement préparé, sont parvenus à doter la Syrie d'ateliers typographiques en situation de ne redouter désormais aucune concurrence ? Comment méconnaître le mérite des hommes laborieux et intelligents qui ont rempli et continuent à remplir de bons et beaux livres, d'utiles publications, non seulement les pays de langue arabe, mais tous les milieux où cette langue est cultivée ?

La liste serait longue, interminable, des ouvrages qui sont sortis des presses de l'Imprimerie Catholique et dont très souvent ses chefs mêmes

avaient conçu l'idée et provoqué la composition. Il y en a dont le caractère est avant tout religieux ; il y en a, de plus amples et en plus grand nombre, qui sont simplement classiques, littéraires ou scientifiques : des grammaires, des vocabulaires et dictionnaires, des études philologiques, des choix de morceaux de littérature, des recueils poétiques, des éditions d'œuvres anciennes ou inédites ou à peu près oubliées. Aux livres arabes, qui constituent le fond principal, sont venus s'ajouter quantité de livres syriaques et de livres français.

Nommons seulement, parmi les périodiques, le journal « Al-Bachir » et la revue « Al-Machriq », tous les deux fort répandus ; et, en dehors des périodiques, la *Version arabe de la Bible*, et le *Madjâni*, vaste chrestomathie arabe, la plus étendue, la plus variée, et sans doute la plus judicieusement composée et la plus méthodiquement graduée qui existe. Dans le *Machriq*, M. Ch. Nallino, professeur à l'Institut oriental de Naples, saluait, en 1900, « un des centres de culture les plus puissants de l'Orient arabe ». C'est de la Bible arabe que M. Belin, consul général de France à Constantinople, écrivait : « Ce livre fait grand honneur au talent littéraire et artistique de ses auteurs ; il peut figurer avec distinction parmi les productions des imprimeries les plus justement renommées. » Et renchérissant sur ces éloges, le jury de l'exposition de Paris de 1878, en décernant une médaille d'or à la Bible de Beyrouth, proclamait que « l'impression de l'ouvrage et la beauté de ses caractères en faisaient une œuvre supérieure à toutes les publications arabes connues jusqu'à cette époque ».

On voit assez, par ces indications, que l'Imprimerie Catholique, entreprise de missionnaires, est loin pourtant de renfermer son action dans les limites d'un prosélytisme étroit, d'une propagande qui ne s'exercerait que sur le terrain strictement et directement religieux ou moral. C'est en favorisant, en développant la culture générale qu'elle entend travailler pour le christianisme et pour les idées chrétiennes. Ai-je besoin d'ajouter que les Jésuites de la province de Lyon, qui l'ont créée et qui la dirigent, font en même temps œuvre de patriotisme éclairé ? Deux de leurs compatriotes, dans un magistral ouvrage sur les *Puissances étrangères dans le Levant*, se sont plu à le reconnaître : « Les Pères Jésuites, écrivent MM. Verney et Dambmann, ont, plus que toute autre congrégation, propagé l'influence française en Syrie. Les vexations sans nombre qu'ils ont subies en Turquie d'Asie, la persécution politique dirigée contre eux en France, n'ont pu les empêcher de fonder des établissements qui ont répandu la langue française dans la contrée. L'Université Saint-Joseph, de Beyrouth, en pleine prospérité aujourd'hui, comprend quatre facultés. L'Imprimerie qui y est annexée est sans rivale au monde pour l'impression des livres arabes ».

Il n'y a rien à ajouter à un semblable témoignage.

J. Forget.

* * *

Les Benou Ghânya, derniers représentants de l'empire almoravide, et leur lutte contre l'empire almohade, par Alfred Bel, professeur à la medersa de Tlemcen. (Publications de l'Ecole des lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine ; tome XXVII). In-8° de XXVIII-252 pages ; Paris, Ernest Leroux, 1903.

L'empire des Almoravides avait surgi au Maroc vers le milieu du XIe siècle de notre ère. Avec une rapidité étonnante, il étendit sa domination sur la plus grande partie de l'Afrique septentrionale, sur toute l'Espagne musulmane et sur les iles Baléares. Mais sa décadence devait être aussi prompte que son développement. Avec le siècle suivant, un autre groupe berbère. celui des Almohades, se leva, qui, en peu de temps, ravit aux premiers envahisseurs le fruit de leurs conquêtes. Vers 1185, il ne restait plus aux partisans de l'ancienne dynastie que les Baléares.

C'étaient les Benou Ghânya qui gouvernaient ces « iles orientales ». S'y sentant alors directement menacés, sommés même, à plusieurs reprises, de se soumettre aux nouveaux maitres, ils ne virent de salut pour eux que dans une offensive hardie, et ils entreprirent de renverser le trône des Maçmouda. De là une guerre longue et acharnée, dont les phases diverses ne remplissent pas moins de cinquante ans et que M. A. Bel qualifie habituellement — on ne voit pas trop pourquoi, — de rébellion et de révolte. Deux chefs almoravides en soutinrent le poids : Ali ben Ghânya et son frère Yaḥia. Ali, qui, dès le début, avait transporté en Afrique le théâtre des hostilités et qui s'y était emparé de Bougie et des environs, périt au bout de trois ans. Yaḥia lui succéda et continua de 1189 à 1236 une lutte d'abord heureuse, puis marquée de nombreux revers, mais poursuivie jusqu'à la fin avec une rare énergie. Il mourut, lui aussi, sans être parvenu à se substituer aux Almohades, à peu près cependant au moment où la puissance de ceux-ci s'écroulait, usée par de trop fortes et trop continuelles secousses.

M. A. Bel a consacré à l'histoire de ces batailles, de ces sièges et de ces razzias une étude très consciencieuse et d'une réelle valeur scientifique. Son premier chapitre est un rapide exposé de la chute des Almoravides en Espagne et dans le Maghrib, ainsi que des causes qui l'ont produite. Le deuxième montre comment, dans ces circonstances, les Benou Ghânya, alliés par le sang aux souverains déchus, furent naturellement amenés à revendiquer leurs droits. Douze autres chapitres retracent en détail les péripéties sanglantes de ce duel tenace et mouvementé.

Le mérite du travail de M. Bel tient essentiellement au nombre et à la qualité des sources où il a puisé, ainsi qu'à la manière dont il les a utilisées. Puisque les faits se sont déroulés dans l'Afrique mineure, il va de

soi que les principales données seront fournies par les chroniqueurs musulmans. Parmi ceux dont il a été fait un plus fréquent usage, on remarquera ʿAbd el-Wâḥid el-Marrâkochi, Ibn el-Atsîr, Et-Tidjâni, Ibn Khaldoûn, El-Qaîrowâni. A ces noms propres il faut ajouter une chronique du Maghrib et une histoire des Almohades et des Hafçides sur l'origine desquelles on n'est pas seulement fixé.

Les documents n'ont été employés ni sans critique ni sans méthode. Partout l'auteur s'est appliqué à peser et à tarifer exactement, d'après leur âge et leur provenance, la valeur des témoignages recueillis, à mettre en lumière le sens précis des passages cités, à contrôler les dates et les lieux indiqués. Pour arriver à démêler la vérité au milieu de relations parfois contradictoires, il a dû écarter nombre d'assertions suspectes, de pièces apocryphes ou insuffisamment justifiées ; mais il ne rejette rien qu'en exposant ses motifs. Par rapport à chaque point particulier, il s'est attaché à établir la concordance des indices rassemblés de différents côtés. Bref, il a voulu faire œuvre d'historien au sens plein et moderne de ce mot.

Il ne s'est pas borné à coordonner et à consigner des faits, en tâchant d'en saisir et d'en faire saisir l'enchaînement naturel ; il a ajouté, sous forme de notes, des renseignements géographiques sur les régions et les villes mentionnées dans son récit, pour en déterminer l'emplacement et l'orthographe véritable. En ce qui concerne les villes, il a recherché dans les anciens textes l'historique des transformations qu'elles ont pu subir depuis le XII[e] siècle ; car les unes ont changé de nom ou se sont modifiées, et d'autres ont complètement disparu. Pour cette partie, un grand nombre d'ouvrages géographiques ont été mis à contribution ; tels ceux d'Ibn Ḥaoûqâl, d'Aḥmed Ben Abi Yaʿqoûb, d'El-Bekri, d'El-Idrisi, d'El-Fezâri, de Yâqoût.

M. A. Bel exprime lui-même la crainte que son mémoire ne « présente encore bien des lacunes », et il « avoue n'avoir pas toujours pu atteindre la certitude ». De fait, ses résultats restent sans aucun doute susceptibles d'être complétés et rectifiés moyennant la découverte de nouveaux matériaux. Mais il n'est que juste de reconnaître qu'il n'a rien négligé de ce qui était de nature, dans l'état actuel de nos connaissances, à faire autour de son sujet la lumière aussi pleine que possible. On pourrait plutôt lui reprocher, avec des apparences de raison, d'être tombé dans quelques longueurs. Il semblera en plus d'un endroit avoir agi sous l'influence de ce principe, qu'abondance de biens ne nuit pas. Une partie de son « introduction », celle où il résume l'histoire des Benou Ghânya, fait presque double emploi avec les deux premiers chapitres du mémoire. Parmi les notes marginales, qui sont érudites et nombreuses au point d'occuper souvent autant de place que le texte, quelques-unes ne touchent que d'assez loin au côté historique, et pourraient donc être regardées comme non indispensables, bien que toujours utiles et instructives. Mais pour-

quoi prendre la peine de donner chaque date à la fois d'après l'ère musulmane et d'après l'ère chrétienne ? Les arabisants n'ont nul besoin de cette répétition ou interprétation perpétuelle, et même pour le commun des lecteurs il eût suffi d'indiquer de temps en temps et pour les événements principaux l'année correspondante de l'ère vulgaire.

Dans un appendice, on trouvera, en texte arabe et en traduction française, un extrait de la *Riḥla* d'Et-Tidjâni, qui a été spécialement utile pour ce travail. Il contient, relativement à la période et aux faits dont il s'agit, « des renseignements relevés sur les papiers officiels ou sur des registres de l'empire hafçide, et des récits de chroniqueurs appartenant au même temps et dont les œuvres sont aujourd'hui perdues ».

La monographie de M. A. Bel est une excellente contribution à l'histoire de la domination musulmane dans l'Afrique septentrionale.

J. Forget.

* * *

Altitalienisches Elementarbuch von Berthold Wiese. Heidelberg. C. Winter. 1904, 320 p. 5. M. (Vol. IV de la *Sammlung Romanischer Elementarbücher* herausgegeben von W. Meyer-Lübke, I Reihe : Grammatiken.

Tous ceux qui s'adonnent aux études de grammaire comparée dans le domaine des langues indo-européennes, et en particulier, les philologues germaniques, savent l'utilité des petites grammaires publiées sous la direction de M. W. Streitberg, le linguiste bien connu de Marbourg, dans la *Sammlung Germanischer Elementarbücher*. Le grand succès de ces volumes, d'un emploi tout indiqué dans l'enseignement universitaire, vient de décider M. W. Meyer-Lübke à prendre la direction d'une collection analogue pour les langues romanes, collection qui paraîtra aussi chez M. Winter à Heidelberg.

Deux volumes ont déjà paru : le premier qui est une *Introduction à l'étude des langues romanes* par M. W. Meyer-Lübke et le quatrième : *Manuel élémentaire de l'Ancien Italien* par le Dr B. Wiese, professeur à l'université de Halle. On peut juger par ce dernier volume de l'excellente méthode adoptée pour ce genre de grammaires. Comme l'étude de l'ancien italien se fait en lisant des textes, on a pris comme principe dans la partie phonétique de l'ouvrage de partir des sons italiens pour remonter aux divers sons latins d'où ils peuvent être issus. Cette méthode est évidemment très recommandable et c'est elle qu'il faut appliquer à l'étude des langues dont le prototype a disparu, p. ex. les idiomes germaniques. Toutefois, pour les langues romanes, la question est différente. Si nous ne connaissons pas toujours les substrats des mots romans dans le latin vulgaire, on peut dire cependant qu'en règle générale, ceux-ci coïncident avec des termes latins qui nous sont familiers à tous, plus familiers même que les mots du vieil italien ne le sont au débutant. Il y avait donc lieu de

faire suivre le tableau ascendant d'un exposé des vicissitudes des divers sons latins dans les dialectes italiens. Ce n'est guère, en effet, que de cette manière que l'élève peut se graver dans l'esprit la marche générale de l'évolution qui transforma les sons latins. Les connaissances sont ainsi plus vivantes, plus synthétiques ; l'étudiant s'oriente mieux dans le dédale des sons. Quoi qu'il en soit de cette remarque, la partie phonétique est amplement développée dans l'ouvrage. Les exemples sont abondants, l'auteur tient compte de nombreuses exceptions et des divers dialectes, et pour tous les cas un peu particuliers, il fournit la bibliographie du sujet. La morphologie et la syntaxe ne sont pas moins bien traitées et, dans cette dernière partie surtout, les exemples sont nombreux et bien choisis. La chrestomathie contient 33 morceaux en vers et en prose. On a bien fait de respecter l'orthographe des manuscrits et des éditions critiques, mais y avait-il lieu de faire usage dans beaucoup de morceaux de l'*s* longue si incommode par sa ressemblance avec l'*f* ? Il ne s'agit plus là d'orthographe, mais de paléographie, et si l'on tient compte de cet ordre de faits, même en dépit de la facilité de la lecture, pourquoi résoudre les abréviations et les ligatures ?

L'*index*, comprenant tous les mots cités dans l'ouvrage, est destiné à rendre l'emploi du manuel extrêmement commode et les sept pages de bibliographie en tête du petit volume permettront à quiconque veut s'initier à la linguistique italienne de s'orienter sûrement et rapidement. En un mot, faisant abstraction du léger desideratum exprimé ci-dessus, l'ouvrage est aussi complet qu'on peut le désirer et l'on doit féliciter M. B. Wiese d'avoir mis à la disposition des étudiants les fruits d'une longue pratique et de la lecture de livres et d'articles fort nombreux.

A. C.

* * *

JEAN CAPART, *Les Débuts de l'Art en Égypte*, Bruxelles. Vromant et C°. 1904, 8°, 316 pages, 191 figures.

Il y a maintenant à peu près une soixantaine d'années que Richard Lepsius entreprit son expédition en Égypte, et fit connaître, entre autres résultats importants, la civilisation de l'Ancien Empire. Jusqu'alors on ne possédait que les noms de quelques Pharaons ayant régné pendant cette époque, mais, à cela près, on se trouvait dans une ignorance à peu près complète. La nécropole la plus étendue de ces dynasties, celle de Gizeh, n'avait guère été entamée. Champollion en disait dans ses lettres : « Il y a peu à faire ici, et lorsqu'on aura copié des scènes de la vie domestique, sculptées dans un tombeau, je regagnerai nos embarcations ». Les études de Lepsius furent plus fructueuses ; plus de 100 planches de ses *Denkmaeler* contiennent des reliefs et des textes de l'Ancien Empire. Pendant le demi-siècle qui suivit ce voyage, les égyptologues s'empressèrent à com-

pléter son œuvre : Mariette augmentait le nombre des tombeaux connus, E. de Rougé en étudiait les inscriptions, Brugsch et Maspero en tiraient des faits intéressants. Mais, malgré tous ces travaux, on gardait l'impression qu'on ne pouvait pas remonter plus avant dans l'histoire de la vallée du Nil, qu'on se heurterait toujours comme à une barrière insurmontable aux temps des constructeurs des grandes pyramides.

Ce ne fut qu'en 1895 que tout cela changea. Les découvertes de MM. Petrie, de Morgan, Amélineau, permirent de soulever le voile qui couvrait jusqu'alors la période antérieure aux pyramides. De fait, on avait connu déjà avant eux des objets remontant à cette époque, mais on n'avait pas su les dater. On avait voulu classer ses silex dans l'Ancien Empire, et les produits de sa céramique passaient pour saïtes ou pour modernes. Il va sans dire que la connaissance que nous avons aujourd'hui de cette période lointaine est loin d'être complète et que beaucoup de questions s'y rapportant restent à étudier. Ainsi, par exemple, on est d'accord que ces monuments datent d'un temps plus ancien que les pyramides, mais on peut se demander s'il faut limiter leur origine aux règnes des trois premières dynasties manéthoniennes, ce qui me paraît le plus probable, ou s'ils proviennent en partie d'un temps encore plus ancien. Les découvertes se multipliant de jour en jour, ces doutes seront probablement bientôt éclaircis. En attendant, les matériaux dont la science dispose actuellement, sont déjà extrêmement nombreux ; mais il demeure difficile de se rendre compte de leur portée. Leur publication s'est faite au fur et à mesure qu'ils sortaient de terre, dans les rapports sur les fouilles des sociétés anglaises ou des savants français et dans les périodiques les plus divers. Et de même que pour ces éditions de documents, il manquait un guide pour faire connaître les travaux dans lesquels les égyptologues et les anthropologues avaient traité les questions se rapportant à leurs données. Cette lacune dans la littérature égyptologique vient d'être comblée d'une manière excellente par l'étude de M. Capart, laquelle a paru d'abord dans les publications de la Société d'Archéologie de Bruxelles, tomes XVII et XVIII.

Avant de composer son volume, M. Capart a étudié avec le plus grand zèle les travaux scientifiques de ses prédécesseurs ; on ne pourra guère ajouter d'ouvrages essentiels à ceux qu'il cite. En outre, il a visité une longue série de collections, notamment celles de M. Petrie, dans lesquelles la provenance exacte des différents objets était assurée par les notices de leur « inventeur ». M. Capart y rassembla des notes précieuses et, en outre, une collection de photographies et de dessins des objets les plus intéressants. Les matériaux qu'il rapporta furent mis en ordre en vue d'un livre dans lequel il devait établir des vues d'ensemble.

L'auteur commence par quelques considérations sur le développement de notre connaissance de l'époque en question et sur les débuts de l'art en général, suivant en cela les idées de M. Grosse. Le second chapitre

parle de la parure des premiers habitants de l'Egypte, de la peinture et du tatouage des corps, de la coiffure et de la barbe, des divers ornements et des formes d'habits. Le troisième est consacré à l'art ornementaire et décoratif et à ses buts pratiques et surtout magiques. Couteaux et massues, palettes et sceptres, vases en pierre et en céramique, sont décrits avec leurs décors, qui montrent des indications de paysage, des animaux, des êtres humains et des motifs plutôt ornementaux. Les marques de poterie, les signes hiéroglyphiques et les cylindres sont discutés dans cet ensemble. Un chapitre spécial s'occupe de la sculpture et de la peinture, des statuettes d'hommes et d'animaux, des instruments magiques, des bestiaux, des maisons, des nombreux graffitis et des rares peintures murales. Le cinquième chapitre passe aux plus anciens monuments datés directement par des noms royaux ou appartenant à des groupes qui peuvent être datés par le règne d'un Pharaon déterminé, comme des palettes et massues votives, une série de stèles et de statues d'ordre privé. Vers la fin sont décrites les statues royales jusqu'à la belle statue en ivoire de Cheops. Le sixième chapitre donne le peu que nous sachions sur la danse, la musique et la poésie ; le chapitre septième ajoute quelques conclusions historiques. Une table alphabétique très complète et une table des illustrations très nombreuses, instructives et bien choisies qui ornent le livre, en forment la fin.

En écrivant, M. Capart s'est proposé un but purement scientifique. Il ne s'est pas laissé séduire par une habitude malheureusement bien répandue parmi nos confrères en égyptologie, qui cherchent à produire des hypothèses paraissant de prime abord bien spirituelles, mais reposant sur des preuves plus que fragiles. M. Capart a voulu donner et il donne, en effet, des faits certains et, lorsqu'il se voit forcé à formuler une hypothèse pour expliquer ces faits, il a soin d'avertir le lecteur de ce qui est sûr et de ce qui demande encore des preuves formelles. Les faits sont arrangés d'une manière parfaite et se groupent dans un cadre clair et net. Dans son ensemble, le livre fournit un guide sûr par toutes les études scientifiques et par tous les documents monumentaux se rapportant à l'époque qu'il traite ; il ajoute de plus des remarques ingénieuses. C'est le meilleur travail existant jusqu'à présent sur la civilisation des premiers habitants de la vallée du Nil, un ouvrage qui fait avancer réellement et de beaucoup la science. Tous ceux qui s'occupent de l'Égypte et de l'histoire ancienne sauront gré à M. Capart de son excellent travail et des riches informations qu'ils puiseront dans son livre.

Bonn. A. WIEDEMANN.

REVUE DES PÉRIODIQUES.

The American Journal of Philology, XXIV, 4 et XXV, 1 (Whole 96 et 97) :

1° *Character-Drawing in Thucydides by* C. Foster Smith.

Thucydide est sobre d'appréciations sur les hommes et les choses. En fait de caractères, il n'appuie guère que sur Périclès, Brasidas, Cléon, Nicias et quelques autres hommes marquants. M. Foster Smith rassemble les traits avec lesquels Thucydide a dépeint ces personnalités et conclut que dans ces portraits Thucydide fut un grand maître, moins par ce qu'il dit que par ce qu'il laisse dire aux faits eux-mêmes.

2° *Temporal Sentences of Limit in Greek* by B. L. Gildersleeve.

Diverses remarques sur la construction de ἕως, ὄφρα, ἔστε en rapport avec l'article de M. Fuchs (A. J. P. IV, 416).

3° *Livy's Use of -arunt, -erunt, -ere* by E. B. Lease.

Tite-Live use surtout de la finale *-ere* dans les six premiers livres où la langue a un caractère plus archaïque. M. Lease au cours de son investigation a constaté que les renseignements sur l'usage de Tite-Live dans la *Formenlehre* de Neue ne sont pas suffisants.

4° *Studies in Superstition* by Riess.

M. Riess attire l'attention sur quelques allusions aux superstitions populaires dans Pindare et Théocrite et dresse un index de tous les passages intéressants à ce point de vue.

5° *The Nominative of the Perfect Participle of Deponent Verbs in Livy* by R. B. Steele.

6° *History of the Use of ἐάν and ἄν in Relative Clauses* by S. Langdon. (Dans le Nouveau Testament.)

7° *Cacophony in Juvenal, Horace and Persius* by F. M. Austin. (Répétitions des mêmes syllabes comme ridet et, sibilat at, etc.)

8° *On some alleged Indo-European Languages in Cuneiform Character* by M. Bloomfield.

M. Bloomfield se refuse à admettre l'origine indo-européenne du langage des Kissiens, des Mitanis et des Arzawas.

9° *The historical Attitude of Livy* by R. B. Steele.

10° *Greek Ostraka in America* by E. J. Goodspeed.

Les textes édités par M. Goodspeed sont ceux des *ostra ca* les mieux conservés des collections Haskell et Field et seize de la collection Haynes.

11° *The Apodosis of the Unreal Condition in Oratio obliqua in Latin* by Glanville Terrell.

Les recherches de M. G. T. dans les auteurs de la meilleure époque l'ont amené à conclure que les Romains ne distinguaient pas dans l'*oratio obliqua* entre l'irréel présent ou passé. Le participe en *-urus* avec *fuisse* est seul usité dans cette construction.

12° *Daēva* is *devá ; aša* is *arša*, etc. by L. H. Mills.

M. Mills qui dans cette même revue (Nov. 1903) a défendu l'opinion qu'en beaucoup de situations le signe [Avestan sign] doit se lire *ya* et non ẹ, croit devoir lire aussi *deva* pour *daēva*. L'*a* de la diphtongue ne devait servir qu'à prévenir le lecteur de lire *e* et non *ya*, le signe ayant ces deux valeurs. De même, [Avestan sign] devrait souvent se lire *rš*.

13° *The Vocative in Aeschylus and Sophocles* by J. Adams Scott.

L'interjection ὦ se joint au vocatif des participes, des noms abstraits, des adjectifs sans substantifs, et là où la métrique l'exige.

La Revue de l'Histoire des Religions. T. XLIX, n°s 1 et 2 :

1° *Le shinntoïsme* par M. Revon.

Étude sur la religion nationale japonaise jusqu'ici assez mal connue. M. Revon dans ces deux premiers articles traite principalement de l'origine des dieux. Il s'efforce d'établir que le shinntoïsme fut primitivement naturiste et ne se transforma en animisme que par une évolution postérieure qui n'effaça jamais la nature première du culte japonais.

2° *Comparaison de quelques mythes*, relatifs à la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions, conférence par L. de Milloué.

3° *Les derniers travaux de M. Sabatier sur l'histoire franciscaine* par P. Alphandery.

On sait que dans sa *Vie de saint François d'Assise* et dans des travaux subséquents, M. Sabatier a appliqué à l'étude des origines de l'ordre des Franciscains une méthode historique rigoureuse et éclairée qui a donné des résultats remarquables. Il établit que le *Speculum Perfectionis* est d'un intérêt absolu comme œuvre hagiographique et possède une grande valeur pour l'histoire générale de l'ordre. Un résultat notable des recherches de M. Sabatier est de montrer le bien-fondé des prétentions des Franciscains quant à l'octroi à leur ordre par le pape de l'indulgence de la Portioncule. M. Sabatier a édité un nombre considérable de documents relatifs à la vie du grand saint d'Assise.

4° *Le dieu Thammouz et ses rapports avec Adonis*, par C. Vellay.

Le lien entre ces divinités est étroit. Il faut en revenir à la confusion des deux noms et élargir les limites assignées par Renan au culte de Thammouz.

5° *Milk*, *Moloch*, *Melqart*, par R. Dussaud.

L'existence du dieu phénicien Milk ne repose sur aucun témoignagne. C'est une hypothèse plutôt gênante.

6° M. *H. Schäfer et l'orfèvrerie de l'ancienne Egypte* par G. Foucart.

M. Foucart donne un compte-rendu détaillé du récent ouvrage de M. H. Schäfer : *Die altägyptischen Pruntgefässe mit aufgesetzten Randverzierungen* et émet diverses remarques quant aux théories de M. S. relatives à la perspective conventionnelle des Égyptiens dans leur ornementation.

CHRONIQUE.

Voici vingt-cinq ans que M. Guimet fondait à Lyon le musée ethnographique qui devait prendre des proportions si considérables et devenir à Paris, sous le nom de *Musée Guimet*, un grand musée national français. A l'occasion de ce jubilé, a paru un élégant petit volume où l'on trouve notamment une table des matières de tous les volumes parus des publications du musée (*Annales du Musée Guimet*, *Bibliothèque d'Études*, *Bibliothèque de vulgarisation*, *Revue de l'Histoire des Religions*), une liste des donateurs d'objets de collection ou de livres pour la bibliothèque, des collaborateurs du musée, et une notice historique sur l'institution depuis son transfert à Paris. M. Guimet expose, lui-même, en tête du volume, d'une manière circonstanciée et humoristique, comment il fut amené à réunir des antiquités égyptiennes et à entreprendre ensuite des voyages de plus en plus lointains pour grossir ses collections qui ne tardèrent pas à dépasser en importance tout ce qu'il avait pu prévoir. Il annonce que le Musée Guimet va entreprendre, à l'occasion de son jubilé, la publication d'une *Bibliothèque d'Art*.

* * *

Le 14e Congrès International des Orientalistes se réunira à Alger en 1905, pendant les vacances de Pâques, le comité ayant pour président M R. Basset et pour secrétaire M. E. Doutté. La session du congrès coïncidera avec la réunion des sociétés savantes de France qui se tiendra aussi à Alger. Le comité organise plusieurs excursions intéressantes. Le congrès comprendra sept sections (langues aryennes, sémitiques, musulmanes, égyptiennes et afri-

caines, de l'Extrême-Orient, Archéologie africaine et Art musulman) (1).

La commission a décidé de reprendre la publication des Actes du Congrès qui avait été interrompue à la dernière session.

* * *

M. Oscar Montelius, directeur du Musée de Stockholm, vient de consacrer un volume à l'exposé de sa méthode de chronologie préhistorique. Celle-ci est aussi simple que rigoureuse et repose sur quelques vérités élémentaires. M. Montelius insiste surtout sur ce fait que l'évolution locale d'un type est toujours lente et progressive, et qu'on doit en archéologie faire abstraction de l'initiative individuelle.

— MM. A. Engel et P. Paris ont exécuté à Osuna, l'antique Ursao, des fouilles qui ont conduit à la découverte d'intéressants monuments appartenant à l'antiquité ibérique. Ce sont des blocs de pierre portant des sculptures grossières, guerriers aux casques chevelus, aux longs boucliers analogues à ceux des Gaulois, combattants armés de la rondache ibérique, scènes religieuses, etc.

— L'*Annual Report of the Smithsonian Institution* pour 1902, paru en 1904 contient : 1° Une étude de M. Otis Tufton Mason sur la vannerie indigène d'Amérique (*Aboriginal American Basketry-Studies in a textile art without machinery*) avec 248 planches, fort bien exécutées, donnant des spécimens de paniers des deux Amériques. 2° Un mémoire de M. Leonhard Steyneger sur les reptiles de Porto-Rico (*The Herpetology of Porto-Rico*). 3° Une note de M. F. Vernon Coville sur le *Wokas, a primitive Food of the Klamath Indians*.

— M. V. Bérard vient de faire paraître le second volume, aussi considérable que le premier (600 pages) de son long ouvrage sur *Les Phéniciens et l'Odyssée*. On connaît la thèse de l'auteur. L'Odyssée est un périple de marins phéniciens, transformé par un poète imaginatif qui anthropomorphise les écueils et les rochers.

(1) La cotisation est de vingt francs. On s'inscrit soit auprès du trésorier du Comité d'Organisation, M. A. David, au Palais d'hiver, à Alger, soit chez M. Leroux, libraire correspondant, 28, rue Bonaparte, Paris.

Les noms de lieux n'y seraient souvent que des traductions grecques de dénominations phéniciennes Par l'intermédiaire des Phéniciens, des traditions égyptiennes telles que celles des Champs-Elysées auraient pénétré en Grèce et particulièrement dans le monde homérique. M. W. A. Ramsay (*Classical Review XVIII. 3*) fait ses réserves sur la thèse de l'auteur, mais rend hommage à ses efforts pour fournir « a guidebook » des régions où se déroule le voyage d'Ulysse et pour mettre toujours le poème en rapport avec la géographie, tout en regrettant que l'auteur n'ait pas vu toutes les localités dont il parle avant de les faire intervenir dans son étude.

* * *

Ceux qui dans un but pratique ou scientifique, s'adonnent à l'étude des dialectes modernes de l'Inde accueilleront avec satisfaction les nouvelles publications du *Linguistic Survey of India* dont le volume V. 1. a paru : *Indo-aryan, Family, Eastern Group.* Les autres volumes traiteront des idiomes tibeto-burmans (III. 2. 3), beharis et oriyas (V. 2) Mon, Kmer et Tai (II), etc.

Un accueil aussi favorable est réservé à la *Mundari Grammar* du Rev. J. Hoffmann, puisque c'est le meilleur ouvrage qui ait paru jusqu'ici sur les idiomes kolariens. On sait que ces langues agglutinantes, placées entre les parlers dravidiens et indo-européens, ne sont apparentées ni aux uns ni aux autres et possèdent une grammaire extrêmement compliquée.

Dans le domaine des langues littéraires de l'Inde, signalons que M. T. Giebler publie un mémoire sur les patronymiques sanscrits (*Die Patronymica im Alt-Indischen*). Il emprunte aux Brāhmaṇas et aux Upaniṣads un grand nombre d'exemples, les répartit en quatre classes conformément au système de Pāṇini et en étudie la formation avec remarques grammaticales.

Les étudiants qui veulent se consacrer aux études sur le Bouddhisme sauront gré à M. Victor Henry de leur avoir facilité la besogne du début en publiant un *Précis de Grammaire Pâlie*, faisant suite à ses *Éléments de Sanscrit classique*. Les formes pâlies y sont naturellement ramenées à leurs équivalents sanscrits et l'ouvrage se termine par un lexique pâli-sanscrit. M. V. Henry

a eu soin de joindre à sa grammaire des textes gradués empruntés aux diverses parties du canon bouddhique.

* * *

La philologie des dialectes tsiganes qui prend de l'extension depuis quelques années vient de s'enrichir de l'important ouvrage de M. F. Finck (*Lehrbuch des Dialekts der Deutschen Zigeuner*), qui a pour but d'initier en peu de temps à la connaissance de l'idiome des Tsiganes d'Allemagne, sans se préoccuper de rapprochements linguistiques. Cette étude se fait remarquer par le grand soin donné à la représentation phonétique des sons.

M. E. R. Edwards présente comme thèse doctorale à la Sorbonne une *Étude phonétique de la langue japonaise* où il faut surtout remarquer un essai de notation des nuances de la prononciation japonaise courante actuelle. Il y trouve les mêmes lois phonétiques que dans le japonais classique et établit avec certitude l'existence d'un accent.

* * *

M. Edmond Doutté a publié comme extrait de son ouvrage : « *Voyages d'études au Maroc* » une intéressante petite étude sur *Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc.* L'usage des voyageurs de grossir d'une pierre des amas amoncelés par ceux qui les ont précédés dans le même endroit, se rencontre en bien des régions et était déjà représenté dans l'antiquité par la coutume des ἕρμακες. M. Doutté après avoir signalé cette coutume au Maroc, en tente une explication. Les « maunlis » au sommet des monts signifieraient que les voyageurs en jetant la pierre, se déchargent de leur fatigue et la terre des champs suspendue aux arbres dans de petits sacs aurait pour but d'éloigner tout ce que ce champ pouvait contenir de mauvais.

M. Usener en rendant compte de l'ouvrage de M. Doutté dans l'*Archiv für Religionswissenschaft* VII. 1. p. 275 reconnaît que souvent le désir de se débarrasser d'un mal a inspiré l'usage du jet des pierres, mais il ne peut admettre l'explication de M. Doutté

pour les mannlis des sommets et voit dans les sacs de terre une dédicace du champ à la divinité. — Voir l'article de M. Chauvin dont il a été rendu compte ici-même,

— M. C. M. Kaufmann (*Die Sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antiken und des Urchristentums*) analyse les inscriptions des tombes chrétiennes des premiers siècles et les compare à celles des païens de la même époque. L'ouvrage est accompagné de planches artistiques.

— M. Paul Herrman qui a publié en 1891 une *Deutsche Mythologie*, vient d'éditer sous le titre de *Nordische Mythologie in gemeinverständlicher Darstellung* un traité de vulgarisation de la mythologie scandinave.

— M. Ch. Renel étudie le culte des enseignes dans l'armée romaine (Les *Enseignes*. Lyon et Paris 1903). Les enseignes à représentations animales telles que le loup, le cheval, le sanglier, le minotaure et l'aigle, seraient d'après M. Renel les restes d'anciens cultes totémiques propres aux tribus du Latium et de la Campanie. M. Cagnat, en analysant cet ouvrage dans la *Revue critique* 38 p. 485 exprime sa défiance contre le postulat de M. Renel que « les sauvages modernes nous renseignent sur l'état d'esprit des hommes d'autrefois » et se plaint de divers défauts de critique dans la méthode de l'auteur. — Dans un ordre de faits analogue, à propos d'un ouvrage de M. F. Sarre sur les étendards de l'ancien Orient (Beitr. z. alt. Gesch. III, 3, p. 333), M. C. H. Becker insiste dans Arch. f. Relig. wiss. VII, 1, p. 276 sur l'importance des étendards au point de vue de l'histoire des religions. Deux évolutions y sont à considérer : celle des couleurs, représentant, sans doute, celle des planètes, et celle des symboles, le drapeau étant primitivement le dieu lui-même et devenant ensuite son symbole.

— Dans les *Sacred Books of the East*, M. Thibaut donne une traduction du Commentaire de Rāmānuja sur les Vedānta-Sūtras ; il y déploie une patiente érudition. Rāmānuja est un philosophe théiste, contrairement à l'autre commentateur Çaṁkara, strictement moniste, et l'on constate aussi dans les détails de nombreuses différences d'interprétation entre ces deux philosophes.

— M. H. Goodwin Smith dans l'*American Journal of Theology* VIII, 3, p. 487 étudie le dualisme mazdéen, de nature surtout

éthique et s'efforce de le rattacher au dualisme naturalistique babylonien tel qu'il apparaîtrait dans la lutte entre Marduk et Tiamat.

— La question des influences réciproques du judaïsme et du parsisme a donné lieu depuis longtemps à des opinions fort divergentes, déterminées surtout par la date plus ou moins ancienne que l'on assigne à l'Avesta. Le sémitisant bien connu, le R. P. Lagrange agite la question dans un article de la *Revue biblique* (1904, 1 et 2). Il regarde les gāthās comme se rattachant à une réforme relativement récente de la religion nationale des Perses sous une influence probablement étrangère. La prédication des gāthas a pour centre l'idée d'un royaume de Dieu attendu comme chez les Juifs, mais nouvelle chez les Perses, cette conception est, chez les Juifs, le résultat d'un développement naturel et propre, de telle sorte que s'il y a emprunt, c'est du côté éranien qu'il se serait produit. Le P. Lagrange regarde les autres rapprochements qui ont été faits entre le parsisme et le judaïsme comme n'établissant pas d'une manière convaincante qu'il y ait eu une influence réciproque appréciable.

* * *

Dans le domaine des *textes évangéliques apocryphes*, il y a lieu de mentionner d'abord l'étude de M. Révillout dans *la Revue biblique* 1904 n° 2 et 3, sur l'*Évangile des douze apôtres*, récemment découvert. Il en parcourt les divers passages en le mettant en regard des passages correspondants des évangiles canoniques et montre comment ils s'éclairent réciproquement en plus d'un point. Le document serait du commencement du IIe siècle. « L'œuvre constitue « une des plus intéressantes découvertes qu'on ait faites dans le « terrain biblique. Il sera désormais impossible de s'occuper d'étu- « des de critique et d'exégèse sur le Nouveau Testament sans en « tenir compte. »

— D'autre part, M. C. Schmidt, privat-docent à Berlin, est arrivé après cinq années de patient labeur à reconstituer et à publier le texte copte, qui était inconnu jusqu'ici des *Acta Pauli*. Il étudie le texte à tous les points de vue avec une critique très rigoureuse et assigne le second siècle comme date de la composition

des πράξεις Παύλου de la tradition chrétienne dont le texte copte est vraiment une traduction fidèle. Cet écrit se base sur les πράξεις ἀποστόλων en amplifiant les faits et défigurant les personnages.

— Quant à M. Lacau, il donne une édition critique des *Fragments d'évangiles apocryphes coptes* de la Bibliothèque Nationale de Paris. Ce sont notamment des morceaux des *Acta Pilati*, de l'*Apocalypse de Barthélémy*, des feuillets se rapportant à la fin de la vie de Jésus et à l'établissement de Pierre comme chef des apôtres. Il est à ce propos curieux de constater les expressions très fortes qu'emploie le pseudo-évangéliste à propos de la primauté de St Pierre. Il semble pressentir presque le dogme de l'infaillibilité.

— Quant aux textes canoniques, les récentes études sur le *Quatrième Évangile*, font l'objet d'un important compte-rendu de M. L. de Grandmaison dans la *Revue biblique* 1904, p. 301. Il analyse d'abord le travail si considérable de M. Loisy (960 pages) constituant un commentaire précédé d'une longue introduction. Il critique l'hypothèse de cet auteur qui fait du quatrième évangile un livre essentiellement symbolique et mystique, dû à un chrétien de la troisième génération dont il exprime les idées sur le christianisme. Jean ne joue dans l'histoire de cet évangile qu'un rôle symbolique. — M. de Grandmaison s'efforce de démontrer, au contraire, que le témoignage intrinsèque désigne St Jean comme l'auteur de cet évangile. La personnalité du pseudo-Jean de M. L. ne s'explique pas. Le commentaire de M. L. vaut mieux que son introduction. L'auteur y fait preuve de pénétration critique et d'érudition ; malheureusement la conception allégorisante influe sur le commentaire. — M. d. G. analyse ensuite l'ouvrage du R. P. Calmes (*L'évangile selon St Jean, traduction critique, introduction et commentaire*). Ce dernier voit dans le 4e évangile un évangile spirituel c'est-à-dire doctrinal, théologique, métaphysique. Il est écrit par l'apôtre St Jean et renferme des parties allégoriques à côté d'autres qui sont historiques. M. J. Drummond (*An Inquiry into the Character and Authorship of 4th Gospel*) contrairement à son opinion ancienne, admet l'authenticité du 4e évangile qu'il prouve par les critères externes et internes. Certaines données de l'évangile seraient d'après lui historiques, d'autres

réprésenteraient plutôt une interprétation de l'histoire. Cette étude, dit M. D. G., manque un peu d'équilibre et la part faite à l'allégorie y est trop grande, mais la critique y est objective, modérée, sincère. M. D. G. examine, enfin, la 1e partie (seule parue) de l'ouvrage de H. M. STANTON : *The early use of the Gospels* « véritable introduction à l'étude des Évangiles, livre bien imprimé, clairement rédigé, presque complet, conservateur sans parti-pris, suggestif de nouvelles hypothèses ».

* * *

Sa Béatitude Mgr RAHMANI, patriarche des Syriens catholiques a fondé à Charfé une imprimerie bien montée et inaugure une série de publications de manuscrits (*Studia syriaca*) dont le premier fascicule vient de paraître avec des fragments de St Ephrem, de Jacques d'Edesse, de St Isaac, etc. et un curieux morceau que Mgr. Rahmani croit d'origine païenne.

— L'*histoire d'Heraclius* par l'évêque arménien Sébeos est un document historique important à cause des renseignements qu'il donne sur la conquête de la Perse par les Arabes. Carrière en avait commencé une traduction que la mort lui fit interrompre. Il faut louer M. MACLER d'avoir tenu à achever l'œuvre à peine ébauchée de son maître en donnant de ce texte intéressant une traduction annotée et munie d'index.

— Au point de vue de l'histoire de l'église grecque, les nombreux monastères de Mont Athos ont, comme on le sait, beaucoup d'importance. Aussi, doit-on signaler l'ouvrage du diacre COSME VLACHOS (Ἡ χερσόνησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω καὶ αἱ ἐν αὐτῇ μοναὶ καὶ οἱ μοναχοὶ πάλαι τε καὶ νῦν) où l'on trouvera un aperçu historique sur chaque monastère avec une notice sur leur situation actuelle, leurs bâtiments, leurs bibliothèques, etc.

— Parmi les volumes récemment parus du *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, il faut noter à cause de son importance pour l'histoire du christianisme en Egypte, l'édition entreprise par M. C. F. SEYBOLD de l'*Historia Patriarcharum Alexandrinorum* de Severus Ben el Moqaffa', dont le premier fascicule vient de paraître.

— Un travail relatif à l'écriture sainte qui mérite ici une mention

bien qu'il n'ait qu'un intérêt théologique, c'est la première édition des *Commentarii in Job* du bienheureux Albert le Grand, restés jusqu'ici inédits et que M. M. WEISS vient de faire imprimer chez Herder, à Fribourg, d'après cinq manuscrits dont il donne de bonnes phototypies à la fin du volume.

* * *

Le code d'Hammourabi continue à être l'objet d'éditions et d'interprétations. Le P. SCHEIL après sa grande édition, vient d'en donner une édition populaire, tandis que M. STANLEY A. COOK étudie les rapports entre ce code et celui du Pentateuque et que M. D. H. MÜLLER, plus hardi, pousse la comparaison non seulement avec le Pentateuque mais même avec la loi des XII tables. Il prétend trouver le même groupement systématique dans les séries de lois.

Dans les *Mémoires de la Délégation en Perse* V., le P. SCHEIL publie un second volume de *textes élamites-anzanites.* Entre autres résultats, il paraît avoir établi que Hammourabi régna vers 2050.

— Les Assyriologues verront avec plaisir la publication d'une *Clavis cuneorum* par M. G. HOWARDY. Dans ce lexique, les caractères assyriens sont munis de traductions latine, anglaise et allemande. L'ouvrage comprendra quatre livraisons dont la première (Ideogrammata praecipua) vient de paraître.

— A la réunion du 8 avril de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, M. CLERMONT-GANNEAU affirme avoir lu sur des papyrus araméens trouvés en Egypte par M. Maspero, la mention de l'an 29 d'Artaxercès. Il est donc certain que ces papyrus datent de l'époque des Achéménides.

— A la séance du 22 avril 1904 de la même académie, M. BABELON communique des monnaies qui donnent pour la première fois l'image d'Eschmoun, divinité phénicienne, assimilée par les Romains avec Esculape. Il a l'aspect d'un jeune homme debout entouré de deux dragons ailés.

* * *

L'*Archiv für Religionswissenschaft* a subi cette année une transformation importante en ce sens que M. Achelis vient d'associer à la direction du périodique M. A. Dietrich, professeur à Heidelberg et quatre collaborateurs MM. Usener, Oldenberg, Bezold et Preus. La revue paraîtra en quatre livraisons comprenant trois sections : articles de fond, bulletin et chronique. Les bulletins seront rédigés par MM. Bezold, Nöldeke et Schwolly pour le domaine sémitique. M. Oldenberg s'occupera de l'Inde, M. Wiedemann de l'Egypte, M. Usener, Furtwängler, Dietrich de l'antiquité classique, M. Kauffmann des peuples germaniques tandis que l'ethnologie sera confiée à M. Preuss. Les religions celtiques, slaves seront traitées par MM. Sieburg, Javarsky et Deubner.

* * *

Nous croyons être utile à nos lecteurs en leur fournissant quelques renseignements au sujet de la *Faculté Orientale*, fondée en 1902 à l'*Université St Joseph de Beyrouth*. Elle s'adresse non seulement aux ecclésiastiques mais à tous ceux qui désirent préparer une carrière scientifique ou professionnelle et acquérir sur les hommes et les choses de l'Orient les notions que seul un séjour un peu prolongé dans le pays même peut assurer d'une manière efficace. Aussi la Faculté s'est elle donné une organisation qui lui permet de joindre la pratique à la théorie.

L'étude de la langue arabe est à la base de l'enseignement, ce que justifie tant l'importance linguistique et littéraire de cet idiome que son importance commerciale.

Les cours sont répartis sur une durée de trois années et sont gradués de manière à faciliter, dès le début, l'initiation des étudiants les plus étrangers aux études orientales. Les cours des deux premières années constituent par eux-mêmes un ensemble dont peuvent se contenter les candidats qui ne disposent que d'un temps restreint (1).

(1) L'année scolaire s'étend du 11 octobre à la fin de mai, interrompue par quelques vacances de courte durée.

Les étudiants sont admis sur la demande écrite faite au chancelier, accompagnée d'un certificat d'études secondaires et d'un extrait de l'acte

Le français est la langue ordinaire de l'enseignement. Celui-ci comporte comme cours obligatoires, outre l'étude des langues et des littératures arabes, syriaques, hébraïques avec exercices de grammaire, de composition ou de version, l'histoire, la géographie et l'archéologie orientales. Les cours facultatifs traitent du copte, de l'arabe dialectal, des antiquités gréco-romaines.

Des excursions et voyages d'études facultatifs sont organisés pour les auditeurs désireux de poursuivre sur le terrain l'étude de l'archéologie et de la géographie orientales.

A la fin de la 3e année, un diplôme de fin d'études est délivré à l'auditeur régulier qui a subi un examen portant sur la totalité des cours suivis ainsi qu'aux auditeurs de deux ans qui en font la demande et peuvent justifier leur capacité à subir le même examen.

Un diplôme de Docteur de la Faculté Orientale est décerné à celui qui, après avoir obtenu le premier diplôme, soutient une thèse écrite.

— A côté de la Faculté Orientale de Beyrouth, l'*École Pratique d'Études Bibliques* et *Faculté de Théologie* du couvent dominicain de St Etienne à Jérusalem est appelée à rendre les plus sérieux services à une nombreuse catégorie d'Orientalistes. Il ne sera donc pas déplacé de mentionner ici les matières qui figurent au programme de l'année prochaine (1904-1905). Outre les heures consacrées à la théologie dogmatique et morale, au droit canon et à la philosophie, la faculté a organisé des cours de théologie biblique (R. P. Magnien), d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament (R. P. Lagrange et Jaussen), de géographie de la Terre-Sainte, d'archéologie orientale (R. P. Savignac), d'histoire de l'Eglise (R. P. Vincent) et d'épigraphie assyrienne, phénicienne et araméenne (R. P. Abel), la plupart, comme on le voit, donnés par des personnalités aujourd'hui bien connues dans le monde savant.

* * *

---

de naissance. Ils spécifient en outre s'ils seront auditeurs réguliers pour deux ou trois ans ou auditeurs libres. L'inscription est de 200 francs.

Le chancelier de la Faculté, le R. P. Cattin donne, sur demande, des renseignements complémentaires.

Dictionnaire Italien-Bulgare-Français, publié sous les auspices de Mgr Doulcet, évêque de Nicopoli. — 1er vol. (tome XXIX, 1er de la 3e série des *Actes de la Société Philologique*) ; Paris, librairie C. Klincksieck, 11, rue de Lille, 1903.

L'on sait que la Société Philologique, organe de l'Œuvre de St Jerôme, poursuit un triple but, religieux, patriotique et scientifique. Elle se propose, spécialement, de fournir aux missionnaires, les ouvrages dont ils ont besoin dans les langues des pays par eux évangélisés. C'est ainsi que la Société a publié déjà d'importants travaux dans l'idiôme des Nagos de la côte de Guinée (Catéchisme, livre de messe, recueil de cantiques), qu'elle a donné un dictionnaire wagap-français-allemand-anglais suivi d'un vocabulaire français-wagap. Le wagap, en vigueur chez une partie des indigènes de la Nouvelle Calédonie, appartient à la branche mélanésienne de la grande famille malayo-polynésienne. Il semble d'ailleurs en voie rapide d'extinction aussi bien que le peuple qui le parle. Au train dont vont les choses, on ne pourra bientôt plus l'étudier que dans les Actes de la Société.

En tout cas, on ne reprochera pas, sans doute, à cette dernière, de s'être par trop écarté de son programme en publiant sous les auspices de Mgr Doulcet, évêque de Nicopoli et non de Philippoli, ainsi qu'il a été imprimé par erreur, le premier volume d'un dictionnaire italien-bulgare-français. Les slavisants lui reconnaissent le mérite d'être fort complet, de donner le plus grand nombre de mots possible. Il répond d'ailleurs à un besoin réel. Effectivement, aucun dictionnaire bulgare n'avait encore paru depuis la publication de celui de Bogdanowitch, devenu presqu'introuvable en librairie.

L'on a, du reste, eu un motif sérieux de commencer par la partie italienne. C'est que le clergé catholique de Bulgarie se recrute surtout en Italie. Lui faciliter les moyens de s'initier à la langue de ses ouailles devenait donc chose indispensable.

La 1re partie, seule imprimée jusqu'à présent, va de la lettre *a* presque à la fin de la lettre *e* et comprend environ 300 pages in 8. La seconde partie en constituera la suite au point de vue de la pagination. Reliées ensemble, elles formeront ainsi un volume d'à peu près 600 à 650 pages. Quant aux troisième et quatrième parties, elles seront destinées, elles aussi, à faire à la reliure, un seul et même volume.

Le désir a été exprimé que cette publication soit suivie d'un voacbulaire français-bulgare. Nous croyons, pour notre part, la Société assez disposée à donner le supplément en question. Rien toutefois ne peut encore être décidé d'une manière définitive à ce sujet. Il faut attendre la fin de la présente publication. H. C.

ANNÉE 1904.

COMPTES-RENDUS

Mélanges.

Chronique.

